Já é abundante, em língua portuguesa, a literatura sobre o estruturalismo, quer de obras resultantes de traduções, quer de trabalhos originais. No entanto, uma lacuna ainda persiste. Os livros até então lançados não procedem à elucidação da terminologia básica do estruturalismo, dando margem a freqüentes confusões.

Para remediar esse mal, o autor da presente obra se propôs elaborar um trabalho de caráter introdutório, especialmente endereçado àqueles que pretendem iniciar-se no estudo do estruturalismo.

Malgrado a preocupação do autor em simplificar, o mais possível, a exposição da matéria, dada a complexidade do assunto o livro vai exigir do leitor, mesmo assim, um certo esforço de reflexão.

A obra está dividida em dez capítulos, cada um deles tratando de um enfoque próprio de cada ciência, onde a incidência do termo estrutura se reveste de uma conotação especial. Assim, Saussure, Lévi-Strauss, Althusser e outros são analisados, cada qual, dentro das respectivas disciplinas a cuja pesquisa se dedicam.

Embora endereçado a estudantes dos cursos universitários, este livro, pela sua clareza de exposição, será lido com real proveito por qualquer leitor interessado em termos culturais.

H. LEPARGNEUR

# INTRODUÇÃO AOS ESTRUTURALISMOS

EDITORA HERDER
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

170

# INTRODUÇÃO AOS ESTRUTURALISMOS

1 9 7 2
Sesquicentenário da Independência do Brasil
Ano Internacional do Livro

*Obra publicada*
*com a colaboração da*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR: *Prof. Dr. Miguel Reale*

EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Comissão Editorial:*

Presidente — Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri (Instituto de Biociências). Membros: Prof. Dr. A. Brito da Cunha (Instituto de Biociências), Prof. Dr. Carlos da Silva Lacaz (Instituto de Ciências Biomédicas), Prof. Dr. Irineu Strenger (Faculdade de Direito) e Prof. Dr. Pérsio de Souza Santos (Escola Politécnica).

FICHA CATALOGRÁFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte,
Câmara Brasileira do Livro, SP)

Lepargneur, Hubert, 1925-

L614i Introdução aos estruturalismos. São Paulo, Herder, 1972.

p.

Bibliografia.

1. Estruturalismo I. Título.

72-0467 CDD–001.42

Índice para catálogo sistemático:
1. Estruturalismo : Metodologia 001.42

HUBERT LEPARGNEUR

# INTRODUÇÃO AOS ESTRUTURALISMOS

EDITORA HERDER
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
1972

© Editora Herder — São Paulo — 1972

Impresso na República Federativa do Brasil
*Printed in the Federative Republic of Brazil*

Nada existe isolado;
tudo participa de tudo.

ANAXÁGORAS

# Índice


APRESENTAÇÃO ..... 1

I. ESPÍRITO DA METODOLOGIA ..... 3

Fim do historicismo
Estrutura e estruturalismos
Diferenças e modelos

II. SAUSSURE E A LINGÜÍSTICA ..... 13

O sinal é arbitrário
Língua-palavra; sincronia-diacronia
Estruturalismos lingüísticos

III. BARTHES E A SEMIOLOGIA ..... 25

Noções de semiologia e de semântica
Regras básicas de análise estrutural
Sistema da moda

IV. LÉVI-STRAUSS E A ETNOLOGIA ..... 37

Antecedentes
Estruturas elementares do parentesco
Análise dos mitos

V. LÉVI-STRAUSS E A ANTROPOLOGIA ..... 53

Natureza e cultura
Pensamento selvagem e inconsciente
A verdade do homem

VI. LACAN E A PSICANÁLISE ..... 65

O inconsciente é estruturado como uma língua
O significante é símbolo de uma ausência
Patologia da coerência e psicanálise

VII. FOUCAULT, FRANCO ATIRADOR ..... 75

Arqueologia da medicina e história da loucura
As palavras e as coisas
Perspectivas metodológicas e ideológicas

VIII. ALTHUSSER E A MARXOLOGIA ..... 89

Estruturalismo e dialética
O pensamento de Althusser
H. Lefebvre, crítica de Althusser

IX. DUMÉZIL E ALGUNS OUTROS CAMPOS DO ESTRUTURALISMO ..... 105

Georges Dumézil e a história estrutural
T. Todorov e a poética estrutural
Estruturalismo em sociologia, psicologia, politicologia

X. ESTRUTURALISMO, CIÊNCIA E IDEOLOGIA ..... 119

O que entender, afinal, por estrutura e estruturalismo?
O estruturalismo como atividade científica
Implicações filosóficas ou infiltrações ideológicas?

APÊNDICE: ESTRUTURALISMO E FÉ CRISTÃ ..... 133

O homem no mundo
A questão de Deus

BIBLIOGRAFIA ..... 167

# Apresentação

A grande quantidade de traduções em português, acrescentada de alguns trabalhos originais sobre o estruturalismo coloca o público brasileiro diante de uma literatura enigmática, porque cheia de alusões a um cabedal de noções básicas não explicadas. O presente livro tem por objeto suprir a lacuna.

De certo modo, vem tarde demais, porque os estruturalistas da segunda geração se mostram céticos diante da pretensão de encerrar, sob a palavra *estruturalismo* um corpo de conceitos, princípios e métodos bem definidos e homogêneos [1]. Não ignoramos o peso da objeção, respondendo-lhes: "Melhor tarde do que nunca, se o movimento tiver algum futuro". Inútil lamentar-se agora quanto à pedagogia que teria sido melhor equacionar há dez anos atrás. O anacronismo teórico que constitui o nosso maior risco corresponde, de outro lado, à atitude realista na situação brasileira atual. Nem o estruturalismo pode dispensar todo conhecimento pela gênese. Queremos aqui não substituir as presentes e futuras discussões levantadas em torno do estruturalismo, mas facilitar a introdução na sua inteligibilidade.

Aos principiantes no assunto prometemos um livro honesto, isto é, fiel aos autores que fundaram e lançaram o movimento atual, e relativamente completo quanto ao essencial; não prometemos um livro fácil. Ninguém pode explicar Lacan ou Althusser a pessoas que não tenham o equivalente a uma formação superior. Aceitando, porém, como um desafio a ser vencido, a dificuldade imposta pelo próprio objeto, nosso esforço foi o de eliminar as complicações periféricas e dispensáveis (conservando alusões à complexidade dos problemas em questão, para não iludir com respeito à matéria), de maneira a permanecer dentro dos limites de uma vulgarização. Assim, os especialistas em ciências humanas

1. Em tempo oportuno explicar-nos-emos sobre a multiplicidade das correntes do chamado "estruturalismo".

poderão encontrar aqui, na melhor das hipóteses, uma apresentação simples dos temas fundamentais em cada linha das grandes perspectivas do estruturalismo; não lhes prometemos originalidade.

Sem excluí-la completamente (evitando, assim, uma total e artificial impessoalidade, diante de um leitor que possa desejar uma perspectiva para se orientar), deixamos de lado a discussão crítica e pormenorizada dos temas, das opções, dos métodos, e, eventualmente, das orientações ideológicas, o que não se pode fazer com rigor, isto é, honestidade, num nível de vulgarização.

O leitor decidido a entender o *estruturalismo* no seu sentido estrito limitar-se-á aos capítulos I, II, IV, V, X; com certa cautela, poderá talvez acrescentar o capítulo III, mas fará bem em deixar de lado os capítulos VI, VII, VIII e IX. Seguirá nisso a posição que Claude Lévi-Strauss exprime, da seguinte maneira, numa carta ao autor: "Em matéria de estruturalismo, reconheço tão somente o dos lingüistas e etnólogos".

CAPÍTULO I

# Espírito da metodologia

O espírito do século XIX girou em torno da categoria *História*. A primeira metade do século XX ainda apresenta notáveis frutos dessa terra fértil: o *existencialismo* de Heidegger e o existencialismo de Sartre, as supercategorias de *existência* e de *práxis*, os mitos da consciência histórica e a valorização da pessoa humana, o culto do personalismo e do humanismo, as visões grandiosas do evolucionismo, o rejuvenescimento dos temas mais antigos do Progresso e do Nacionalismo, Camus, Mounier e o Teilhardismo. Tudo isso é muito respeitável e ainda hoje, na segunda metade do século XX, muitos cristãos, no desejo de reconciliar para sempre o cristianismo e o mundo, a Igreja e o progresso, vivem, com certo entusiasmo, destes temas. Mas, na realidade, uma nova revolução cultural já estourou nesta vertente do nosso século. Esta modesta introdução é dedicada aos espíritos curiosos que aceitam tomar conhecimento de como o *humanismo* passou de moda para um punhado de pesquisadores em ciências humanas e de pioneiros do pensamento.

Talvez o sucesso da palavra *estruturalismo* e de alguns livros referentes a essa corrente de reflexões deva algo à moda dum certo público. Na realidade, trata-se de algo profundamente sério, de pesquisas que mal se prestam à vulgarização, de homens que não procuram popularizar-se por meios fáceis, de teorias altamente abstratas, mas que pretendem uma positividade, uma objetividade, uma cientificidade talvez, que os fazem rejeitar, pelo menos em princípio, toda contaminação ideológica. Se o estruturalismo está fora de moda, isso lhe é seguramente acidental e, talvez, advenha de mal-entendidos.

Poucas coisas totalmente novas acontecem sob o sol. A visita à lua, pelo homem, é um fato novo; um equivalente é mais difícil

acontecer no reino das idéias. Quando surge algo novo, vêm alguns entendidos explicar que o fenômeno é antigo. Trata-se de urbanização ou de tecnologia? Mas, o fenômeno da cidade ou da técnica é velho. Trata-se de secularização? Isso começou com o Gênese. Nessa visão de continuidade, o estruturalismo é velho; os viventes que os naturalistas estudam são estruturas, a molécula que os químicos estudam é estrutura, a sociedade que sociólogos e politólogos estudam é estrutura. Não vamos nos deter com essas ambigüidades. Nas etapas que prepararam o atual estruturalismo, seguramente a *Gestaltpsychologie* representa um passo capital, assim como a teoria matemática dos conjuntos. Mas, para não estender exageradamente nossa matéria e evitar anexar toda a ciência moderna, limitar-nos-emos a uma noção mais restrita de estruturalismo.

O movimento, contudo, vem de longe, não, porém, como movimento consciente, organizado. Ainda não está unificado. Assistimos a uma *emergência* de muitos estudos e a uma *convergência* destes ao redor da noção primordial de *estrutura,* em vários domínios da investigação (e, às vezes, pré-científica, por causa da inevitável imaturidade de pesquisas de tipo realmente novo; do velho mundo, ainda nascem objetos novos tratados por métodos recentes, pois um novo olhar suscita novo objeto para a ciência). No seu sentido específico atual, o estruturalismo abrange somente pesquisas em campos das chamadas "ciências humanas". Elas se referem sempre e fundamentalmente à *cultura* no sentido que a antropologia cultural norte-americana tornou clássico, compreendendo o conjunto da maneira de viver de uma sociedade humana, mas interessado também no estudo do indivíduo enquanto pertence à sociedade. Com mais precisão, na cultura, todos os estruturalismos e estruturalistas privilegiam a língua, o falar, a expressão verbal, por motivos que irão se esclarecendo no decorrer deste ensaio.

Faz-se mister uma primeira definição da palavra-chave *estrutura.* Esta noção não é misteriosa em si. Basta lembrar a formulação clássica: "Uma estrutura é um conjunto de elementos entre os quais existem relações, de forma que toda modificação de um elemento ou de uma relação acarreta a modificação dos outros ele-

mentos e relações". A estrutura é a concretização de certas leis que procuram e mantêm certo equilíbrio num conjunto que, na perspectiva em questão, pode ser considerado fechado.

Essa definição de estrutura não basta para impor ao estruturalismo uma Escola única. Os autores mais diversos invocam estruturas para fins e em campos bem diferentes. De fato, a estrutura é uma forma inteligível que justifica métodos que devem adaptar-se tanto ao seu objeto como ao seu objetivo. Além da natureza específica de seu campo de investigação, cada pesquisador, em razão de seu gênio pessoal, inventa novas modalidades de aplicação da inspiração estruturalista. Dessa maneira, o estruturalismo abrange diversos movimentos particulares e autores que nem sempre concordam. Assim é que podemos preferir falar em *estruturalismos,* no plural. Quando falarmos, por simplificação, em "estruturalismo", teremos em mente essa ressalva, justificado, contudo, o singular, pela afinidade das inspirações e aspirações dos métodos empregados. Trata-se sempre de descobrir, por trás das aparências, além da organização aparente do objeto, estruturas inteligíveis que expliquem certo funcionamento, e isso num campo que se relaciona com a atividade humana, individual ou coletiva (nenhuma atividade humana, no seu exercício concreto, pode escapar ao condicionamento cultural). Numa palavra, *chamamos "estruturalismos" os esforços de aplicação (ou de elaboração) de métodos originalmente concebidos em lingüística, e que atingem hoje qualquer um dos campos das ciências humanas.*

Na sua expressão mais audaciosa, o projeto do estruturalismo, superando um dia os estruturalismos, seria chegar a uma gramática geral do conhecimento humano: gramática geral que reuniria não só as leis de nossos modos de pensar, mas também as leis de aparecimento e desenvolvimento dos fenômenos culturais ou naturais. Se o projeto, na sua forma mais vaga, é antigo (Leibniz, por exemplo), sua incerta realização, mesmo suposta possível, não é para amanhã. A fase atual é de monografias em campos bem limitados e relativamente simples. Mas, mesmo diante de um objeto limitado, não existe estruturalismo sem a pretensão de superar uma simples descrição da materialidade do fenômeno. O estruturalismo é profundamente procura de inteligibilidade. É um modo de afirmar

a inteligibilidade profunda do que existe e de afirmar uma fé na capacidade da razão humana de atingir algo dessa inteligibilidade. O estruturalismo lingüístico nasceu quando Ferdinand de Saussure pretendeu atingir leis gerais do funcionamento de uma língua. O estruturalismo etnológico nasceu quando Claude Lévi-Strauss pretendeu atingir leis gerais do funcionamento de certas estruturas culturais, especificamente aquelas que regem os sistemas de parentesco ou as que regem a produção dos mitos em culturas arcaicas.

A partir destes primórdios, o estruturalismo tornou-se mais exigente. Os conceitos do estruturalismo já são conceitos filosóficos e epistemológicos — embora pretendam ser operacionais, isto é, sempre em dependência de observações empíricas, observáveis, controláveis — cuja complexidade seria vão negar e desonesto ocultar. Nessa linha, o pensamento estruturalista faz lembrar uma crítica de tipo kantiano: ele se exerce sobre as *condições de possibilidade* de determinado fenômeno e mais especificamente sobre as condições de possibilidade de um determinado discurso (científico ou não), assim como pretende elaborar os *conceitos de base* (em sentido hegeliano) que permitam entrar na inteligibilidade do fenômeno ou do discurso, além do que seus autores pretendiam fazer ou tinham consciência de realizar.

— Dos fatos culturais, Michel Foucault se volta para as *mentalidades* que foram o terreno de origem deles. Antes de as estudar no livro *As palavras e as coisas*, quanto à lingüística, à biologia e à economia política (do século XVI ao século XIX, no Oriente), procedeu a uma análise *arqueológica* — como ele a chama — referente à história da medicina, ao aparecimento da clínica, à história da loucura. A mentalidade, a representação (presença das coisas no espírito humano), ou mais exatamente — no vocabulário do autor — a "epistemé", comporta-se como uma estrutura que explica o fenômeno. Mas até que ponto?

Em outras áreas do passado, os *fatos históricos*, os fenômenos coletivos de civilização foram tratados numa perspectiva estruturalista, por parte de historiadores como George Dumézil. A História cede à arqueologia; a arqueologia por sua vez, parece levar a uma nova ontologia. Será que a rejeição das antigas metafísicas

conduziria a uma outra metafísica? A resposta parece ser afirmativa para quem acompanha os últimos progressos da teoria matemática, epistemologia baseada na teoria das funções de variável real (setor privilegiado da teoria dos conjuntos), estruturalista de certo modo, embora não pertencendo ao nível das ciências do homem[1].

Como é costume nas novas teorias, o estruturalismo reage contra o que precedeu. "O que precedeu" designa tanto uma compilação muito material de fatos mais ou menos significativos (ver em Psicologia, em Sociologia...), quanto interpretações genéticas desses fatos (evolução, História, explicação causal invocando leis de sucessão). Essas maneiras de explicar fenômenos parecem muito verbais para os estruturalistas. Embora aberta às transformações, a noção de *evolução* e os conceitos de gênese de história que se seguem, fazem apelo sobretudo ao que permanece de uma fase à outra, ora, numa transformação, o que pode esclarecer não é o idêntico que permanece, ou o semelhante, mas aquilo que mudou. Por que mudou? Como mudou? Até que ponto houve mutação? Segundo que leis? Jean Pouillon diz bem que o estruturalismo começa quando se admite que conjuntos diferentes podem utilmente ser confrontados, não a despeito, mas em virtude de suas *diferenças* que procuram, então, ordenar. Distinguir, comparar, classificar, situar, é sempre perceber diferenças significativas e organizar fenômenos ou seres em razão desta tipologia.

Assim é que a atitude estruturalista é reação contra a hipótese do Progresso que nasceu no século XVIII e contra qualquer imperialismo do historicismo que deu a mística dominante no século XIX; é contra o humanismo existencialista do século XX, e os neo-evolucionistas representados pelo teilhardismo.

O estruturalismo não consiste em colocar cada fato, cada elemento do real numa perspectiva absoluta ou face a uma essência que caberia à ciência definir; consiste sempre em situar cada fato, cada elemento significante do real lugar-comum de certas relações que o definem, num determinado conjunto. Os elementos têm sen-

1. O livro decisivo é de J. T. Desanti, *Les idéalités mathématiques*, Ed. du Seuil, Paris, 1968, a respeito do qual Dominique Duberle fala de revolução epistemológica e filosófica (*Signes du temps*, fev. 1969, p. 25-27: Des Mathématiques à la Philosophie).

tido na sua interdependência e resultam muitas vezes das relações que parecem engendrar. Compreender é distinguir, classificar, relacionar, situar o relativo em cadeia com outros relativos. Já se esboça aqui certa conceituação da realidade e certa filosofia do conhecimento, numa elaboração que, todavia, não pretende ser metafísica nem ideológica. De fato, esse tipo de colocação permitiu à lingüística fazer notáveis progressos, considerando a língua como um sistema estrutural no nível fonológico, no nível semântico e no nível sintático.

A *estrutura* supõe normalmente a noção de *totalidade* na qual se agrupam elementos, a noção de *disposição* que particulariza esse conjunto a partir de seus elementos e de suas disposições relativas, a noção de *solidariedade*, segundo a qual a alteração que atinge um elemento tem repercussões mais ou menos profundas sobre os demais elementos do sistema; supõe ainda que o conjunto reaja a determinada modificação por um processo de *auto-regulação* (*feedback*), pelo qual o sistema assume uma espécie de autodefesa, como aparece com particular perfeição nos organismos vivos. A estrutura é articulação de elementos correlativos uns aos outros. Entretanto, todas essas noções são, por sua vez, relativas, inclusive as de *totalidade* ou *autonomia*. Nenhum sistema está totalmente fechado sobre si, nem é perfeitamente autônomo. O estruturalismo aqui apresentado é aquele que se exerce no âmbito de atividade do ser humano (mas apareceu na Física, na Química, na Matemática...). Ora, a *cultura* de uma determinada sociedade encerra em si outros sistemas que correspondem às instituições sociais, a seu funcionamento, a suas obras, língua, regime político, cozinha, regras matrimoniais, ritos, mitos, etc. A estrutura é um conjunto de elementos quaisquer, para os quais são definidas uma ou diversas leis de composição ou articulação (M. Barbut).

Outra questão essencial é a de determinar em que nível se situa a "estrutura" em torno da qual se pretende constituir um saber positivo. Alguns buscam a estrutura que organiza a realidade física do objeto estudado: esqueleto do organismo ou constituição fundamental de uma sociedade. Neste caso, a estrutura faz parte, como tal, da realidade; a ciência consiste em purificar sua noção dos caracteres acidentais para descrevê-la, defini-la, exprimir suas

normas. Contudo, não é neste nível que a entende geralmente o estruturalismo *stricto sensu;* Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault fazem mais do que abstrair do objeto sua textura interna. A estrutura que polariza a pesquisa estruturalista atinge-se através da *elaboração de modelos* pelo pesquisador. A estrutura não é simples organização do objeto [2]. O modelo é algo construído, embora não arbitrariamente, e tende a explicar o maior número possível de aspectos de um fenômeno. A relação entre modelo e estrutura não é sempre claramente definida; basta reter que a conceituação de um modelo, a partir do exame de numerosos dados relacionados entre si, constitui o caminho normal da definição da estrutura, a qual não existe como tal no mundo dos fenômenos. O caráter artificial do modelo é ilustrado pela *descontinuidade* da passagem de uma explicação a outra: não existe continuidade entre o sistema de Copérnico, o sistema de Newton e a Relatividade generalizada de Einstein. Passar de uma teoria a outra, superior em poder explicativo porque atinge e reagrupa mais dados conhecidos, exige reconstrução do conjunto do sistema. O mundo ao qual estes sistemas se referem é sempre o mesmo; é o instrumento de nossa intelecção que mudou. Entretanto, a própria noção de estrutura como totalidade em estado de equilíbrio já nos deu a entender que o estruturalismo acata a descontinuidade não só de uma explicação a outra, porém mais fundamentalmente no nível do real, porque a passagem de uma estrutura para outra é sempre operação de salto, de descontinuidade. O estruturalismo é teoria ou compreensão da descontinuidade no mundo, como o historicismo ou o evolucionismo pretendiam ser teorias ou compreensão da continuidade do fenômeno, ou melhor, do fenômeno como continuidade.

Estamos agora preparados para imaginar como se pode resumir, em largos traços, uma metodologia estruturalista. Supõem-se diversos conjuntos em afinidade entre si: as línguas indo-européias, por exemplo, ou um mesmo fenômeno (sistema) tomado

2. J. Pouillon nota que em francês "structural" refere-se à estrutura como sintaxe, "structurel", à estrutura como realidade. Neste ensaio, *estrutural* traduzirá sempre "structural", e não "structurel", em virtude da opção explicada no texto.

em duas fases diferentes de sua evolução. O estruturalismo é metodologia de estudo comparativo, porque só acredita em diferenças. O método consistirá, então, em verificar as *diferenças* que se presumem *significativas* por uma hipótese de trabalho, e que devem ser comparadas como tais no equacionamento das observações. A questão será imaginar essas diferenças como combinatória de parâmetros, tentar estabelecer as leis das permutas e, na medida do possível, o quadro teórico das possibilidades de combinações, algumas delas realmente observadas. O número de combinações é sempre suposto finito, o que dá abertura para modelos cíclicos na História e na natureza. Evidentemente o pesquisador fará bem em começar por fenômenos relativamente simples, dependentes de um número catalogável de variáveis (o que explica a escolha de Lévi-Strauss a favor dos sistemas de parentesco e, mais recentemente, dos mitos; no decorrer da pesquisa, é normal que aquilo que parecia relativamente simples não o seja tanto).

O estruturalismo não pretende ser uma ideologia, isto é, quer explicar um sistema a partir de suas leis imanentes e não em referência a um conjunto maior, suposto definido (por exemplo, recebido numa fé). O estruturalismo não é existencialista; quer fazer abstração do "vivido" que embaraça a sensibilidade e oculta à subjetividade as leis mais profundas de suas operações; desconfia particularmente do sentimento e dos mitos da liberdade. O estruturalismo não é um profetismo, isto é, não pretende adivinhar o que será amanhã, mas pretende esclarecer o que não pode advir, e situar a solução que a História promove no quadro prévio das possibilidades teóricas. O estruturalismo é sempre pesquisa sobre as condições de possibilidade (condições imanentes e nunca condições transcendentais); revela uma tendência monista, mas admite o pluralismo das estruturas e dos níveis estruturais, possivelmente relacionados entre si. Somos tentados a falar em participação, mas, de qualquer maneira, os estruturalistas utilizam muito o simbolismo que permite e condiciona todo o pensamento humano.

A intenção do projeto estruturalista não é muito diferente da intenção da filosofia tradicional, especialmente da ontologia ou metafísica: ultrapassar as aparências do fenômeno sensível para captar a inteligibilidade do fundo real, o tão evocado *ser;* ultra-

passar as relações mais evidentes para atingir as mais decisivas, geralmente ocultas. Mas o caminho, o vocabulário, os métodos da Filosofia tradicional e os do Estruturalismo são completamente diferentes. A primeira acredita numa intuição imediata do real através de suas qualidades sensíveis; o segundo acredita numa álgebra de relacionamentos, cujas conclusões poderiam ser empiricamente controláveis. A Filosofia tradicional não é ciência experimental e não é considerada ciência nem saber positivo nos meios progressistas do mundo atual; o estruturalismo procura se apresentar como ciência experimental e se constituir desde já como saber positivo. Passou-se de uma concepção a outra da intelecção profunda: "abstrair um núcleo essencial", "elaborar uma configuração funcional". Fundamentalmente, são duas epistemologias diversas.

CAPÍTULO II

# Saussure e a lingüística

O papel pioneiro de Saussure em lingüística corresponde também ao papel pioneiro da lingüística no Estruturalismo contemporâneo. Deste beneficiam-se hoje várias outras diciplinas, sempre relacionadas com o estudo do homem, de seu comportamento, das obras de sua atividade, mas sobretudo de sua linguagem. O homem é o animal da palavra. A sociedade humana é a sociedade que tem língua. A incontestada paternidade estruturalista que F. de Saussure assumiu, sem o saber, justifica que nos demoremos um pouco na apresentação das descobertas fundamentais do universitário de Genebra.

## *O sinal é arbitrário*

Quando Ferdinand de Saussure morre em 1913, tinha publicado somente alguns ensaios de gramática comparada: uns artigos e um *Mémoire* (1878) que tinha aberto novas perspectivas neste setor. A verdadeira revolução saussuriana só se desencadeou quando dois ex-alunos, Ch. Bally e A. Sechenaye publicaram em 1916 o *Curso de lingüística geral,* a partir de notas de ouvintes [1]. Em 1955, o *Curso* conheceu sua quinta edição. Espírito excepcional que soube unir o gênio da análise ao da síntese, Saussure colocou um conjunto de princípios tão notável que o principal trabalho dos lingüistas posteriores consistiu até agora em discuti-lo, seja para aceitá-los, modificá-los, seja para rejeitá-los.

Saussure concebe a lingüística como parte da semiologia, disciplina que teria por objeto "a vida dos sinais no meio da vida

1. A completar hoje por R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique de Ferdinand de Saussure,* Genève-Paris, 1957, e pelos trabalhos de edição crítica de R. Engler.

social" [2]. Esta ciência tomou consistência depois dele e desemboca hoje na cibernética ou ciência geral da comunicação. Para situar a importância destes estudos, basta dizer que a "cultura" é considerada hoje como um *sistema de sinais da comunicação social* para determinados grupos. A comunicação dá à vida social seu próprio conteúdo. O sinal é peça chave da comunicação, sem a qual não haveria nem homem, nem sociedade, nem civilização. O sinal se compõe de três elementos: 1) o *significado* ("conceito", que se refere normalmente a um aspecto ou elemento do mundo real; 2) o *significante* ("imagem acústica" em lingüística); 3) a *relação de significação* que une o significante ao significado.

Quando Saussure declara que *o sinal é arbitrário*, refere-se essencialmente ao fato de que a relação de significação não é motivada na psicologia do indivíduo utilizador da língua. A relação de significação não é natural, mas cultural, isto é, não vem da natureza, mas da coletividade humana formando sistema, ou, com rigor, de sua atividade inconsciente. O significante é arbitrário na sua relação ao significado, mas não na sua relação aos outros significantes, com os quais constitui *o sistema de uma língua*. Depois que seus predecessores descreveram as árvores da língua, definiram as essências da floresta da linguagem, um inovador, de repente, começa a recuar, a enxergar a floresta como totalidade e a situar as árvores neste conjunto. Isso não quer dizer que a conceituação de Saussure fosse, de início e imediatamente, absoluta e clara, estável e fora do alcance de qualquer reserva.

### *O dualismo: língua-palavra*

Capital é, com efeito, a distinção feita por Saussure entre a *língua*, sistema social de sinais, instituição impessoal, e a *palavra*, uso individual de código da língua para os fins da expressão pes-

2. Na ausência de indicação contrária, todas as citações deste capítulo são tiradas das obras de Saussure, principalmente de seu *Curso*. Boa introdução na edição italiana: T. de Mauro, *Corso di Linguistica generale*, Bari, Laterza, 1967. Ver também G. Mounin, *Saussure ou le structuraliste sans le savoir*, Ed. Seghers, Paris, 1968.

soal, da comunicação social concreta. A língua é "um sistema em que todos os termos são solidários e onde o valor de um termo resulta somente da presença dos outros". A inteligibilidade do significante não vem de sua natureza ontológica, nem de um relacionamento necessário com determinado objeto da natureza (ou da cultura); vem da sua posição, isto é, de sua relação com os outros sinais do mesmo código. A palavra utiliza o jogo destas relações para escolher relações julgadas mais oportunas (significativas em determinada conjuntura): neste ato, o indivíduo pode exprimir também uma carga emocional.

Uma cultura só é possível quando os membros de determinado grupo comungam através do uso de um mesmo código, fundamentalmente a língua oral. Como a *palavra* exprime certo conteúdo de consciência individual, a *língua* exprime certo conteúdo do inconsciente coletivo. Com efeito, o código da língua carrega ocultamente certo sistema de valores do grupo, embora só uma pessoa possa perceber um valor como valor, através dos sinais que o inserem na cultura.

Saussure enfocou a *língua* como objeto essencial da lingüística, mas sem perder de vista que esse sistema deve servir aos fins da comunicação entre indivíduos. O sistema da língua precede os indivíduos e canaliza sua liberdade de expressão: não existe liberdade de expressão senão no interior de limites que restringem essa liberdade. Mas o uso pessoal pode contribuir e de fato está contribuindo para a evolução, geralmente muito lenta, do próprio sistema da língua. O uso particular do sistema deforma o sistema, obrigando-o a evoluir. Assim, é o indivíduo que faz passar da língua à palavra, é também o indivíduo que faz passar da palavra à língua (neologismo, evolução semântica, tropos, etc.).

A valorização do pólo *língua* (sistema de significantes) sugere como o estruturalismo vai adotar uma perspectiva de *formalização*. O formalismo, com efeito, à imitação de seu modelo matemático (álgebra, logística), estuda as formas significantes, deixando na indeterminação os conteúdos significados. Ao lado do modelo lingüístico, ou talvez através dele, o estruturalismo sofre a influência ou o apelo do modelo matemático, levados em conta seus mais recentes progressos. "As pesquisas estruturalistas aparecem

nas ciências sociais como uma conseqüência indireta de certos desenvolvimentos das matemáticas modernas, que deram uma crescente importância ao ponto de vista qualitativo, afastando-se, assim, da perspectiva quantitativa das matemáticas tradicionais. Em diversos campos (lógica matemática, teoria dos conjuntos, teoria dos grupos e topologia), reparou-se que problemas que não admitiam solução métrica, podiam, todavia, ser submetidos a um tratamento rigoroso" [3].

Para remediar alguns inconvenientes de uma posição exageradamente brutal entre *língua* (sistema institucional) e *palavra* (seu uso individual), invoca-se hoje um elemento intermediário: o *uso* (maneiras de falar, hábitos, chavões, estilos...) ou a *norma.* Deve-se notar também a diversidade das terminologias; o dualismo básico seria para Hjelmslev a oposição *esquema-uso* (e não *língua-palavra*) ou, seja, "forma pura" — "hábitos", com a possível mediação da "norma" [4].

*O dualismo: sincronia-diacronia*

O sistema que reúne os elementos relativos, entre os quais a atuação individual vai escolher sua expressão, corresponde à sincronia. A sincronia é a lei de coexistência dos elementos que se entredeterminam mutuamente. Ela faz abstração do tempo por se situar num determinado instante. *A diacronia é a lei de sucessão no tempo* de um sistema; corresponde à sua evolução histórica.

Na própria lingüística, podem-se distinguir uma *semântica* (ciência do significado) e uma *semiologia* (lingüística) que dá mais atenção ao significante. Antes de F. de Saussure, a semântica açambarcava mais os esforços dos lingüistas. Os comparatistas do século XIX (neogramáticos e outros) entendiam por ciência da linguagem o estudo (eventualmente comparativo) da *evolução* das

3. Cl. Lévi-Straus, *Antropologia estrutural,* p. 320.

4. L. Hjelmslev, "Langue et parole", em *Cahiers Ferdinand de Saussure,* II (1942), 29-44; *Essais linguistiques,* 69-81.

línguas. Saussure introduziu a possibilidade de estudar cientificamente a *descrição* de determinada fase de uma língua (aspecto que, afinal, mais importa para o próprio utilizador da língua). Em conseqüência, já se disse que o estruturalismo desprestigiou a diacronia em benefício da sincronia; mas a oposição não é radical, e certas pesquisas atuais, a partir de Greimas, preocupam-se mais com a diacronia, embora este ângulo do real seja para nosso método de abordagem mais difícil. De qualquer maneira, Saussure pôs em relevo a importância da língua como sistema (semiologia); era, de fato, passar de uma problemática de diacronia para a problemática da sincronia[5]. A estrutura que primeiro se atinge é uma estrutura sincrônica (Saussure falou de "sistema", mas seu "sistema" deu origem à "estrutura" do estruturalismo).

Hoje, a *lingüística sincrônica* descreve os sistemas dos sons ou das palavras, com as leis de suas combinações em dado momento (gramática...); a *lingüística diacrônica* estuda as transformações históricas da língua. Para Saussure, "o aspecto sincrônico tem a primazia sobre o outro, porque ele é a única e verdadeira realidade para o povo que fala". "A lingüística tem por único e verdadeiro objeto a língua encarada em si mesma e por si mesma". Em outro lugar, nosso autor esclarece esta verdade com o exemplo do jogo de xadrez: "O fato de ele ter passado da Pérsia à Europa é de ordem externa; interna, pelo contrário, tudo o que diz respeito ao sistema e às suas regras. Se eu substituo peças de madeira por peças de marfim, a mudança é indiferente para o sistema; mas se eu diminuir ou aumentar o número de peças, essa mudança atinge profundamente a gramática do jogo."

A importância dada por Saussure a essa distinção, explica-se pelo contexto de estudos de gramática comparada até então centrados em redor do aspecto histórico. Para progredir, devia distinguir melhor *organização* (sistema) e *dinamismo* (evolução), isto é, sincronia e diacronia. Feita a revolução, não parece sempre

5. Notamos, entretanto, que na língua (basicamente oral) o significante, sendo acústico, dispõe unicamente da sucessão temporal para exprimir diferenças significativas: a própria sincronia absorve sinais modulados sobre a linha do tempo.

necessário manter hoje uma oposição radical, oposição que na realidade sempre foi *metodológica* — por dizer respeito sobretudo ao observador — entre as duas perspectivas complementares. A língua, como outras estruturas, funciona sincronicamente, mas se constitui na diacronia [6]. O estruturalismo nasceu da perspectiva sincrônica, por serem mais simples suas leis nesta abstração do tempo. Ainda hoje a noção de estrutura diacrônica é muitas vezes um tanto obscura; segundo Benveniste, a *análise diacrônica* "consiste em colocar duas estruturas sucessivas e explicar suas relações, mostrando que partes do sistema anterior foram atingidas ou ameaçadas, e como se preparava a solução realizada no sistema posterior" [7], o que subordina claramente a análise diacrônica à análise sincrônica.

### *Complementações em Genebra e em Praga*

Como era de esperar, os discípulos aperfeiçoaram aos poucos as fecundas intuições de F. de Saussure. Ch. Bally apresentou a estilística como o estudo dos elementos afetivos da linguagem e começou a analisar os desvios que o uso individual da palavra impõe ao sistema da língua. Bem na linha do mestre (valorização da sincronia), ele reduziu a importância tradicionalmente concedida à etimologia. Enquanto Sechehaye elaborava uma psicologia do pensamento a serviço da difusão das idéias de F. de Saussure, H. Frei tentava explicar "funcionalmente" os desvios da palavra em relação à língua. Pertencem todos à escola saussuriana de Genebra. Mas, ao lado de Saussure, a segunda fonte capital do estruturalismo lingüístico, e — através dele — de todo estruturalismo, situou-se em Praga.

O *Círculo Lingüístico de Praga* elaborou, a partir de 1926, métodos e conclusões que vão aos poucos confirmar e complementar a fonte saussuriana, tendo todavia uma origem bem dife-

---

6. E. Coseriu, *Sincronía, diacronía e historia*, Montevideo, 1958.

7. E. Benveniste, "Tendances récentes en linguistique générale", em *Journal de Psychologie*, 1954, p. 136-137; o alcance do texto citado ultrapassa a lingüística.

rente: a fonética (estudo dos sons da linguagem falada). Em 1928, R. Jakobson[8], S. Karcevskij e N. S. Trubetzkoy apresentam no Primeiro Congresso Internacional dos Lingüistas (Haia) uma tese (a "Proposição XXII") que marca o nascimento de nova disciplina: a fonologia (estudo dos sons da língua). A fonologia está para a fonética assim como a língua está para a palavra (Trubetzkoy). Portanto, o método valoriza também o "sistema" (a estrutura) preferencialmente ao vivido acidental.

Outra conclusão que concorda com a de Saussure e com a do Círculo de Praga: um sistema se compõe essencialmente de *diferenças* significativas. "Diferença" supõe "relação" e não se refere aqui a um modelo de tipo ontológico. Um sinal é sempre uma diferença, e esta diferença é significativa (isto é, tem sentido) em razão de sua posição no conjunto do sistema ao qual pertence. Sentido absoluto não existe em lingüística: o sentido é sempre relativo, é expressão de uma posição num conjunto, resulta das relações que o elemento entretém com os outros elementos do sistema. Uma língua é um sistema de diferenças. Para definir uma palavra, o dicionário situa a palavra estudada numa constelação de outras palavras da mesma língua: definir, compreender, é relacionar, é perceber diferenças entre o elemento estudado e outros elementos relacionados a ele no sistema, mas distintos dele.

A fonética atual utiliza instrumentos de laboratório para estudar sons emitidos por determinados locutores. A fonologia tem um objeto de maior alcance e mais delicado: o método será mais indutivo e racional, para chegar a *oposições funcionais* (ou *distintivas* ou *pertinentes* ou *significativas*). Como o homem pensa por oposições (implícitas, geralmente), dialeticamente, por assim dizer, também todo sinal deve se opor a outros sinais da mesma família, em razão de diferenças relevantes, caraterísticas. Na fonologia, buscam-se as oposições de sons que, *numa determinada língua,* correspondem a uma distinção de significação: quem participar de determinada cultura está acostumado com estes tipos de distinções e não presta atenção aos outros. Por exemplo, em por-

8. Roman Jakobson, *Fonema e fonologia, Ensaios,* Livraria Acadêmica, Rio, 1967.

tuguês, são pertinentes as oposições entre *sabiá* e *sabia*, entre *sabia* e *sábia*, entre *tarefa* e *tarifa*, entre *exílio* e *exímio*, entre *banana* e *banal*, etc. Reencontra-se o caráter arbitrário do sinal como tal e sua origem misteriosa, no inconsciente coletivo.

*Estruturalismos lingüísticos*

Superando a lingüística histórica e a fonética do movimento neogramático, sobre a dupla fundamentação do Curso de F. de Saussure e dos fonólogos do Círculo de Praga, articulou-se um movimento estruturalista que conquistou sua maturidade no setor da lingüística. Esta origem marcará por muito tempo o ideal (modelo) formal, mas também os limites de outras pesquisas estruturalistas. No entanto, os adeptos do novo método ensinam como A + B é diferente de B + A, como o todo (sistema) é mais do que a soma de seus elementos, como existe uma racionalidade escondida no jogo inconsciente das forças sociais, construindo os códigos da comunicação e suas obras culturais.

A lingüística serviu, assim, de introdução a uma gramática do pensamento humano que um dia pretenderá operar a conversão do humanismo num não-humanismo: em pouco tempo, uma imensa caminhada foi efetuada, que não comporta, no entanto, conclusão final. A inocente arte de descrever a vida das línguas evolui até evidenciar inesperada consistência própria das línguas. A estrutura das línguas poderia não refletir diretamente a racionalidade do modo humano e consciente de pensar, mas refletir uma lógica inconsciente, misteriosamente inscrita nas profundezas da natureza, e de que o espírito humano também participa. O dinamarquês Viggo Brondal tentou assim aproximar a reflexão lingüística da tradição filosófica da lógica.

A lógica, por seu lado, evoluiu na direção do modelo matemático (formalização, logística), experimentado pelos construtores de computadores. Assim, o labirinto do pensamento, à luz de uma epistemologia que deve muito ao empirismo-matemático da cibernética, achou um fio condutor na redução de todo complexo à dialética da oposição bipolar (sim — não = positivo — negativo: contato — não-contato = um — zero), lei fundamental do rela-

cionamento diferencial, a partir do qual os estruturalistas vão dar à luz uma nova leitura do mundo do homem.

Um dos pais da fonologia e inspirador do estruturalismo straussiano, ainda chefe da Escola de Harvard, R. Jakobson, concebe deste modo as unidades de uma determinada língua como combinações de oposições binárias, cuja reserva universal não ultrapassa uma dúzia (uma determinada língua não utiliza as doze). Esta concepção ilustra o progresso da formalização como ideal nas ciências humanas, quando se compara este binarismo, por exemplo, com o sistema mais complexo das oposições correlativas ou disjuntivas de Trubetzkoy. A formalização estruturalista utilizou com N. Chomsky a estilística e o cálculo das probabilidades [9].

Mesmo na lingüística, o estruturalismo é mais uma tendência, um espírito metodológico do que uma escola com sua dogmática estabelecida. Ao lado de Trubetzkoy, de Brondal, de Jakobson, podemos evocar ainda G. Guillaume que estudou particularmente o papel do verbo na frase e do artigo na língua francesa. Ele tentou criar uma nova parte da lingüística, a *psico-sistemática,* que teria por objeto o estudo dos sistemas, através da análise dos tipos de integração de séries de morfemas.

No entanto, o nome que domina atualmente o campo das pesquisas do estruturalismo lingüístico é o do lingüista dinamarquês Luís Hjelmslev, criador de uma discutida *glossomática* (este neologismo data de 1936), ainda em fase de elaboração, desde 1928. A partir das intuições de Ferdinand de Saussure, Hjelmslev tentou estabelecer uma álgebra da linguagem: sistema de conceitos que poderia ajudar na descrição e compreensão dos idiomas particulares. Este autor exprime claramente uma tendência profunda de todo estruturalismo: eliminar o subjetivismo, recorrendo a uma positividade científica, expressa num sistema coerente, auto-suficiente [10]. Esta busca de objetividade vira as costas às pretensões ontológicas da "philosophia perennis"; toma o caminho oposto, não

9. N. Chomsky, *Reprints of Papers,* Cambridge, Mass., 1962, p. 509-574.

10. De Hjelmslev esta definição de *estrutura*: "Entidade autônoma de dependências internas".

sem riscos, aliás, o do formalismo. Hjelmslev insiste da seguinte maneira sobre a afirmação de Saussure: "A língua é uma forma, não uma substância". A "forma" da linguagem é *funcional* [11] e utiliza qualquer "substância" (veículo da mensagem). O estruturalismo de Hjelmslev ilustra a tendência, se não o perigo, do esoterismo neste caminho da compreensão do mundo: criação de uma língua feita de neologismos, idealismo que corre o risco do verbalismo, relacionismo que se afasta demais da base empírica, formalização que "reduz" a realidade, tirando-lhe toda substância vivencial e sensível, ideológica e ritual, imbuída de fé, de esperança e de amor, que também são realidades humanas, sem falar da arbitrariedade com a qual alguns lingüistas norte-americanos escolhem os critérios que declaram pertinentes [12]. Ainda uma vez, o mais importante para o homem comum, a própria vida, poderia escapar a toda mensuração, racionalização, formalização.

Era necessário introduzir uma apresentação da corrente das pesquisas estruturalistas pelo seu setor lingüístico, realmente pioneiro. Mesmo neste campo, entretanto, as pesquisas continuam numa grande diversidade de orientações. O *estruturalismo* designa, na América do Norte ou na Europa, tendências lingüísticas bem diferentes [13], apesar de buscar também estruturas racionais e não imediatamente evidentes. Os *glossomáticos* e outros estruturalistas da lingüística européia focalizam *as formas lingüísticas* [14] como o único objeto pertinente de sua ciência: a *substância* poder-se-ia então deduzir da forma. Pelo contrário, os chamados estruturalistas norte-americanos tentam analisar o conjunto da substância concreta da língua, de modo indutivo. De qualquer maneira, depois

---

11. No estruturalismo, mas sobretudo com Lévi-Strauss, a palavra *funcional* deve-se entender a partir de seu sentido matemático (tal parâmetro depende de tais variáveis, é função deles), de preferência a seu sentido no contexto psico-social do funcionalismo etnológico (Malinowski, cujo funcionalismo biológico foi criticado por Lévi-Strauss).

12. Cf. M. Lercy, *Les grands courants de la linguistique moderne*, Bruxelles-Paris, 1966, p. 100 s.

13. Cf. o artigo de E. Benveniste citado na nota 7 e o capítulo de A. Martinet ("Structural Linguistics") em A. L. Kroeber, *Anthropology Today*, Chicago, 1953, p. 574-580.

14. Saussure: "A língua é forma, não substância", *Cours*, p. 157, 1969.

da II Guerra Mundial, o movimento estruturalista domina as pesquisas mais fecundas da lingüística: nesta área, ele se confunde geralmente com a corrente *funcionalista*, enquanto o estruturalismo de Lévi-Strauss nunca deixou de se opor à escola funcionalista da antropologia cultural (Malinowski).

Um dos benefícios mais evidentes do estruturalismo, já bem notável na área lingüística, está consistindo no restabelecimento da *teoria* não só como esforço de síntese dos dados acumulados pela análise, mas, também, como fonte principal das descobertas — junto com a indispensável observação — através da revalorização das hipóteses que guiam as pesquisas.

CAPÍTULO III

# Barthes e a semiologia

*Noções de semiologia*

Sem repetir o que foi dito no capítulo anterior a respeito da lingüística, queremos, neste capítulo, complementar o panorama das noções de base utilizadas nos estruturalismos. A *semiologia* é a ciência dos significantes, por oposição à *semântica,* ciência dos significados. A nova problemática apareceu no setor lingüístico da semiologia, e levou a distinguir na língua falada duas articulações dos significantes: a articulação das palavras (monemas), e a articulação das letras do alfabeto (fonemas). A unidade deste segundo nível corresponde a um som, enquanto que a unidade de sentido só aparece com a palavra ou frase. Uma linguagem (sistema de significantes) só chega a constituir uma língua quando existem estas duas articulações, que correspondem à constituição de um código. Os gritos animais ou, ainda, a cozinha de uma região são significantes, linguagem, não são línguas. A fotografia, o cinema são também linguagens; por faltar o duplo nível de articulação, não são línguas.

O valor de um sinal deriva de sua posição no conjunto onde funciona. Não se pode inverter o sujeito e o complemento de uma frase sem alterar o sentido. O relógio indica a hora certa pela posição relativa dos ponteiros sobre o mostrador, estruturado pelos doze pontos simbolizando as doze horas de um meio-dia.

A palavra *sistema* tem vários sentidos, referindo-se todos à unidade de um conjunto, a uma determinada totalidade de objetos que abrange a rede das relações existentes entre suas partes. Num sentido mais específico, *sistema* se opõe a *sintagma.* O sistema é a coleção dos elementos do mesmo gênero ou da mesma espécie, entre os quais uma determinada articulação significante vai esco-

lher um; por exemplo: paletó, casaco, sobretudo; calças, "short"... para o vestuário; os diversos estilos de camas, mesas, armários... para o mobiliário; os diversos estilos de colunas, arcos, tetos... para a arquitetura; filé de vitela, bife de vaca, lingüiça... para a comida. O sintagma é, seja a frase verbal ou escrita, seja seu correspondente num determinado setor da cultura: vestuário (camisa — paletó — sapatos — chapéu...), comida (cardápio), mobiliário (cama, mesa e cadeira...). O que interessa à análise estrutural de um sistema são as *diferenças* entre um termo e outro. O que interessa num sintagma é a coordenação dos termos: o sentido de cada um vem de seu relacionamento com os outros elementos do mesmo conjunto concreto.

O método estruturalista consiste sempre em observar, comparar, manipular *diferenças* e *relações*. A explicação estruturalista se baseia na atenção às diferenças e às descontinuidades, como a explicação evolucionista-historicista-genética-causalista se baseia nas continuidades e nas semelhanças.

O sistema, como reserva de elementos exclusivos um do outro, por terem a mesma função, constitui uma "memória" no seio da cultura. Os especialistas chamam *paradigmas* as oposições que diferenciam um elemento dos outros. Classificam-se as oposições possíveis: bilaterais (entre dois termos), multilaterais (entre mais de dois termos), proporcionais (seguindo regras analógicas), isoladas (frei-sóror; papa-papisa; rei-rainha; cavalo-égua).

As oposições chamadas privativas opõem um termo marcado a um termo normal. O índice de marcação pode ser tomado de uma infinidade de pontos de vista: vulgaridade (gíria), familiaridade (Sua Excelência, o Sr., V.), distinção (linguagem acadêmica das alocuções oficiais), a afetação, o pedantismo... O *grau zero* exprime a ausência de marcação da palavra ou de discurso, caracteriza uma palavra muito correta, que segue de perto as normas da língua, mas carece de qualificações coloridas que vêm da personalização do estilo. O estilo "telegráfico" não é marcado: é de grau zero. Existem outros tipos de oposições e permanece debatida a questão se seu conjunto pode reduzir-se a uma oposição binária fundamental (Jakobson), com ramificações bipolares indefinidas. Saussure e Martinet opinam a favor de um série. Com maior ou

menor artificialismo, os imperativos da cibernética (tratamento da informação por computadores) obrigam à organização de todas as oposições num quadro binário (o que não deixa de permitir vários códigos, segundo os quais, vários computadores da mesma família comunicam informações entre si).

A distinção entre *denotação* e *conotação* tomou, sobretudo a partir dos trabalhos de Greimas e de R. Barthes, uma crescente importância para os analistas estruturais dos sistemas de comunicação, abrangendo "um vasto setor, que surge de um tratamento artístico, de orquestração, de procedimentos retóricos: literatura, moda, cinema, publicidade..." (Fages). A denotação é a linguagem de base (o sentido literal, em exegese); a conotação traz em sobre-impressão ou em filigrana, por modo de alusão ou implicação, mensagens que não aparecem à primeira vista pelo sentido literal (sentido "espiritual" em exegese; "moralidade" de uma fábula ou de uma parábola evangélica): esta "linguagem segunda" pode ser decorativa, metafórica, irônica, etc. Por exemplo, a escolha de um sinônimo preciso conota uma cultura ou um gosto aristocrático; o sotaque conota a origem de determinado país ou de outra região do mesmo país. Uma mesma frase banal pode fornecer indícios de muitas conotações, tomadas de vários pontos de vista. Pedir que alguém não fume ou abrir a janela pode conotar delicadeza ou insolência. A conotação transmite, na prática quotidiana, grandes cargas, afetivas ou não, conscientes, semi-conscientes ou inconscientes, que afetam profundamente as relações humanas. Greimas e Barthes chamam *mítica* a linguagem de conotação (por ser de primeira importância na irradiação da ideologia de uma pessoa ou de um grupo, através de seus meios de comunicação), ao passo que a denotação é *de ordem prática.*

O problema da *metalinguagem* corresponde à preocupação de superar as deficiências de uma linguagem qualquer para criticá-la ou chegar a maior exatidão. A linguagem de base torna-se então *objeto* submisso à luz de uma perspectiva mais ampla. As operações de verificação, tão importantes na cultura pragmática que domina a tecnologia atual, assim como uma crítica filosófica ou teológica do estruturalismo, são operações de metalinguagem.

*Noções de semântica*

Antes de Greimas, o estruturalismo, interessado a partir de Saussure pela semiologia, tinha progredido pouco no caminho da semântica. Não é mais verdade hoje. Greimas reagiu contra a tendência americana de limitar todas as análises, aos mecanismos anteriores à aparição do sentido: tal materialismo parecia estranho como norma das ciências humanas, sendo o homem essencialmente produtor de sentido. O desenvolvimento da semântica estruturalista marca a superação européia do formalismo americano (behaviorismo): o estruturalismo não deve ser confundido com o formalismo de Vladimir Propp (russo), com o de Bloomfield ou de Z. Harris (americanos). O estruturalismo de um Lévi-Strauss recusa privilegiar o abstrato sobre o concreto e até admitir sua separação: "A estrutura não tem conteúdo distinto; é o conteúdo apreendido numa organização lógica, concebida como propriedade"[1].

O estudo do significado não é puro decalque, forro ou avesso da análise do significante. Se o fosse, a análise estrutural semântica perderia todo interesse e talvez seu próprio objeto específico. "O que deve ser retido é a possibilidade e a necessidade de usar o significado para o estudo do significante e o significante para o estudo do significado"[2]. Não se trata, portanto, de ruptura artificial entre significado e significante: trata-se de abordar o sinal seja pela face significante, como faz a semiologia, seja pela face do significado, como pretende fazer a semântica.

Mesmo assim, o estruturalismo não trai sua intuição fundamental de não privilegiar "a parte do homem" na compreensão do mundo. Na primeira metade do século XX, com efeito, a subjetividade humana tinha invadido as ciências humanas ao ponto de revestir e abafar toda objetividade; agora a objetividade toma sua desforra para impor sua positividade até nas elaborações que

1. Lévi-Strauss, *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, março 1960, p. 25.

2. A J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1963, p. 31.

pareciam mais específicas do homem. A semântica vai tratando, assim, do sentido, não como vivência humana, mas como objeto.

Podemos ir mais longe na reflexão sobre a primazia do significante. A valorização dos significantes, lugar da epifania do sentido, leva a um afastamento do "humanismo" na medida em que rejeita em nível secundário o mundo das significações, o qual diz respeito à consciência que polariza a vida especificamente humana. Contudo, a opção estruturalista vem menos de uma rejeição do humanismo do que de um anseio metodológico. Lévi-Strauss expõe com grande justeza, no livro *La pensée sauvage*, como o historiador deve comumente escolher entre uma história que fala mais da realidade fatual e explica menos, e uma história que explica mais, mas seleciona e mutila mais o dado inicial. Nos pólos extremos, teríamos a ideologia, que obriga os fatos a entrarem num quadro preestabelecido, e a ciência como pura objetividade. Reencontramos, pois, na valorização do significante ou no definhamento do humanismo a mesma opção coerente que fez optar pelo ideal da captação de uma genuína positividade, com rejeição das intromissões ideológicas. A ciência é sempre e primeiramente de um significante, deixando a filosofia cuidar dos signicados *em si mesmos*.

Mas isso não impede uma elucidação gramatical das concatenações de sentidos. Por exemplo: *alto* e *baixo* formam uma dupla de significados em correlação, como os pontos cardeais na rosa dos ventos. Distinguiremos nesta perspectiva: 1) uma determinação das diferenças que comportam significação; 2) uma análise sêmica que busca as unidades menores do significado num discurso qualquer; 3) os níveis, e 4) as articulações do discurso como veículo de significação.

1) Chamamos *"semas"* as unidades elementares e, forçosamente, diferenciais, do significado. Escreve Greimas: "A estrutura é o modo de existência da significação, caracterizada pela presença da articulação entre dois semas." Esta estrutura não é necessariamente bipolar (exemplos clássicos: grande-médio-pequeno; manhã-dia-tarde).

2) A análise sêmica consiste em distinguir, classificar, articular semas. O *lexema* é a unidade significante que possivelmente

e não sem ambigüidade, pode sugerir vários semas (unidades de diferenciação de sentido). Assim, *resolução* (lexema) sugere *decisão* (sema 1) e *firmeza* (sema 2); *banco* (lexema) sugere *estabelecimento de crédito* e *assento*. Na linha de um sentido, o lexema pode abrir a porta de uma coleção de semas (ex.: *cabeça*, no sentido de *extremidade*, pode-se utilizar para cabeça de manequim, cabeça de classe, cabeça de uma árvore, cabeça de linha). Deixamos a livros especializados como a *Semântica estrutural* de Greimas o cuidado de entrar em mais pormenores, a fim de definir o *núcleo sêmico*, os *semas variáveis*, os *classemas* e a tipologia de suas combinações.

3) A *isotopia* de um discurso traduz o índice de sua coerência. A partir dela, podemos distinguir o *nível prático* (de um discurso) cuja coerência se evidencia na aplicação empírica e um *nível mítico* que exige maior pesquisa (estruturalista), para que se evidencie a coerência profunda, simbólica. O nível prático corresponde a um sentido literal (denotação); o nível mítico corresponde a uma conotação mais remota: a um sentido segundo, alusão mais ou menos explícita, cuja estruturação pode ser completamente inconsciente, embora não menos real.

4) O *atuante* é o sujeito discreto, isto é, que não comporta mais ou menos. O sintagma lhe atribui um *predicado* que pode ser *estático*, se informa sobre o estado do atuante; o predicado será, neste caso, uma *qualificação*. Caso o predicado seja dinâmico, ele se refere a uma *função*.

### *Regras básicas de análise estrutural*

Vamos apresentar agora, de maneira bastante condensada e livre, as regras que Fages, resumindo os especialistas da primeira geração, reuniu com explicações mais técnicas. Nosso intuito, com efeito, não é formar especialistas que recorrerão aos originais, mas permitir a um público mais vasto, embora distinto, ter uma idéia do funcionamento de um método estrutural; por isso lembramos que a leitura de uma obra de "trabalho de campo" permanece imprescindível.

1. *Regra de imanência.* Segundo esta norma, não devemos recorrer a um elemento extrínseco para explicar um elemento de um sistema. São as relações do sistema que dão sentido estrutural a qualquer de suas partes. Essa abstração metodológica exclui não só o recurso à ideologia mas toda intromissão de um ponto de vista exterior ao sistema estudado. Esta regra salienta o aspecto gramatical ou combinatorial do estruturalismo.

2. *Regra de pertinência.* É pertinente ou relevante o que cabe sob o ponto de vista adotado para o exame do sistema. Por exemplo: "Só os elementos portadores de informações são pertinentes em lingüística" (A. Martinet). "Uma das mais notáveis tentativas para atingir a mais rigorosa pertinência no estudo de um sistema é a de Roland Barthes tratando da moda" (Fages).

3. *Regra de comutação.* Ela permite verificar se o objeto estudado é realmente um sistema, isto é, um conjunto em que a mutação artificial de um elemento acarreta outras mutações correlativas e significativas. O método de comutação, pelo qual se troca um elemento, permite verificar a função deste no sistema. Tal técnica permite também evidenciar que a função de um elemento num sistema depende essencialmente de sua posição em relação aos outros elementos do sistema.

4. *Regra de compatibilidade.* Sua utilização permite distinguir concretamente o que pertence ao sintagma e o que pertence ao sistema como coleção de elementos entre os quais se pode escolher um para assumir determinada função num sintagma. Todavia, as artes modernas tentam não raramente violentar as gramáticas que resumem as regras geralmente admitidas da compatibilidade (ex.: música cacofônica, sem harmonia).

5. *Regra de integração.* Permite assegurar uma continuidade lógica no desenvolvimento de um sintagma. Seu campo privilegiado foi muito tempo a frase, em lingüística; nela supera-se a organização de significantes numa organização de sentido. A análise estrutural vai hoje além da frase (análise de narrações: Greimas, Lévi-Strauss, Todorov, Barthes...).

6. *As regras de variações diacrônicas.* Trata-se de elaborar as normas que permitem passar de uma forma de um sistema a outra forma do mesmo sistema. Sua expressão pode ser mais ou menos formalizada, conforme o permitir o objeto e o nosso conhecimento matemático. Essa nova retórica, longínqua herdeira da retórica de Aristóteles, investiga as articulações lógicas de um discurso, situando as opções feitas pelo autor no campo de suas possibilidades teóricas.

7. *Regras de funcionamento.* Trata-se aqui de superar a análise de um código, de uma frase e até de um discurso, para situar o discurso no conjunto no qual ele funciona. Os trabalhos lingüísticos de Roman Jakobson levaram à distinção de seis funções de linguagem: função referencial (contexto: sócio-geográfico, cultural, ideológico), função poética (no sentido amplo do grego: mensagem, praticamente), função expressiva (mandante), função conativa (destinatário), função fática (contato; por ex., o que tem por função reter a atenção: Alô, pois bem), função metalingüística (código). As balizas definidas para a linguagem (verbal ou escrita) podem servir para outros sistemas de comunicação cultural, como no campo da moda, no qual se ilustrou Roland Barthes.

## *Sistema da moda*

Além de ter expresso os princípios da semiologia [3], R. Barthes explicou-as, numa obra-prima de minúcia, analisando a linguagem da moda do vestuário feminino, através das revistas francesas de moda [4]. Este autor penetrou aqui num setor que parecia escapar às ciências humanas, a não ser à história e à economia política.

---

3. *Eléments de sémiologie,* 1964, publicado na revista *Communications,* e reproduzido no livro de R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture,* Gonthier, Paris, 1964. Sobre o mesmo tema: J. M. Fages, *Comprendre le structuralisme,* Privat, 1967, bastante utilizado no presente capítulo.

4. R. Barthes, *Système de la mode,* Paris, Ed. du Seuil, 1967. Se por motivos de apresentação, o nome de Barthes está unido, neste capítulo, à semiologia, isso não significa que Barthes tenha nesta disciplina um papel semelhante ao papel de Lévi-Strauss na antropologia estrutural; com ressalva, contudo, para a semiologia da moda.

Como ele mesmo notou: "A opinião pública entretida e favorecida pela imprensa... imagina a moda como um fenômeno essencialmente caprichoso, devido à faculdade de invenção do costureiro. Para a opinião, a moda situa-se ainda numa mitologia da criação livre, escapando à sistemática, à regularidade; mito de profusão criadora, espontânea, no final bastante romântica. Diz-se que os costureiros fazem tudo com nada."

Roland Barthes distingue na moda do vestuário três sistemas diferentes, conforme o nível:

1. *O vestido escrito,* ou melhor, descrito num jornal de moda. É *língua* pura, estereotipada, por oposição à *palavra* que daria um calor humano, concretizado, particularizando os pormenores. O "vestido escrito" (descrito) é uma sistemática de sinais e regras, elaborada teoricamente não pela massa, mas por um grupo de decisão da alta costura. "O vestido da moda (escrito) é língua no nível da comunicação por vestuário e Palavra no nível da comunicação verbal" [5].

2. *O vestido fotografado,* também produto do *"fashion-group"* tem traços mais concretos para falar à imaginação representativa. Está vestido numa determinada mulher (outrora manequim artificial, hoje manequim profissional) e corresponde a um estado semi-sistemático do vestido. A própria vestimenta é aqui "pseudo-real", e o manequim é escolhido por suas medidas canônicas, eliminando os desviantes da "palavra (mais ou menos bem) falada".

3. *O vestido real,* usado por uma mulher qualquer. Aqui se encontra a distinção clássica entre língua e palavra. A *língua* do vestuário está constituída: a) pelas oposições de peças, enfeites... cuja variação altera o sentido (a mini-saia e o vestido longo de gala não têm o mesmo significado social; a passagem da batina para o terno exprime uma transformação importante do *status* do sacerdote na sociedade e, paralelamente, da imagem do padre). Nisso, o estruturalismo põe em relevo que o vestuário não é só instrumento decorativo que enfeita o indivíduo; é também lingua-

5. *Le degré zéro de l'écriture,* p. 98.

gem da comunicação social e não só por ser instrumento de proteção do pudor [6]. b) pelas regras que presidem à associação das peças entre si, ora ao longo do corpo (do chapéu aos sapatos), ora em espessura (roupa íntima ou de corpo, roupa exterior, roupa intermediária — pelo menos quando a temperatura o permite ou exige). A *Palavra* vestuário está carregada de todos os traços do porte individual: tamanho, grau de limpeza, de amarrotação, danificação pelo uso mais ou menos prolongado, associação livre de peças, manias pessoais. Entre a gramática teórica e sua aplicação, intervém uma dialética (língua-palavra), com esta particularidade na moda *atual:* a principal fonte das variações da língua (padrões ideais da moda num determinado momento, numa determinada região social), não é a palavra (a prática da língua pelo povo), mais *lobbies* nacionais, internacionais ou regionais de lançamento e comercialização da moda.

Entre outras distinções, Barthes analisa as seguintes conotações da moda: 1) a *cultura* — no sentido humanístico — (vestido que pretende evocar determinada cultura passada ou contemporânea). 2) O *afetivo* (utilizando essencialmente a oposição — pelo menos em francês — entre o "bom" e o "pequeno": o "bom" refere-se a vestidos quentes ou rústicos, a valores de simplicidade, de saúde, de proteção...; o "pequeno" refere-se a vestimentas que pretendem seduzir mais que proteger). 3) O *sério* por oposição ao fútil. "É provável que a justaposição do excessivamente sério e do excessivamente fútil, que funda a retórica da moda, apenas reproduza no nível do vestido a situação mítica da mulher na civilização ocidental, ao mesmo tempo sublime e infantil." 4) O *detalhe:* "uma ninharia que muda tudo...", "sublimado sob o nome de *achado* (trouvaille), este pormenor barato participa da dignidade da idéia, gratuita e gloriosa quanto ela; o detalhe consagra a de-

6. O homem inventou o vestido, pensa-se geralmente, "por três motivos: proteção contra as intempéries, o pudor para ocultar a nudez, o enfeite para se fazer notar. Isso é válido. Deve-se, porém, acrescentar outra função, que me parece mais importante: a função de significação. O homem vestiu-se para exercer sua atividade significante..." Barthes, "La mode et les sciences humaines", em *Echanges*, agosto 1966. Concebe-se, a partir desta observação, que serão utilizadas as regras da lingüística que domina toda a ciência das comunicações (cibernética).

mocracia dos orçamentos, respeitando uma aristocracia dos gostos..." 5) A *euforia:* a mulher da Moda "não conhece o mal, qualquer que seja, por mínimo que seja... Mal conhece o dinheiro. Sabe, sem dúvida, distinguir grandes orçamentos e pequenos; a Moda ensina como "adaptar" um vestido, não como fazê-lo durar. De qualquer maneira, as servidões financeiras não pesam sobre a Moda, porque precisamente a Moda é todo-poderosa para as contornar... A moda mergulha, assim, a Mulher, de que fala e a quem fala, num estado de inocência onde tudo é melhor do que no melhor dos mundos" [7].

Para maior aprofundamento entre nós, a análise de Barthes nem deveria e nem poderia ser traduzida, porque depende demais da linguagem; poderia, no entanto, inspirar estudos próprios da moda no Brasil, a partir das revistas desse gênero no país. Outros campos da comunicação social podem também tirar proveito de uma análise deste tipo (estudo do dogma cristão através dos catecismos de um país, da mentalidade sobre tal ou tal tema através dos jornais, etc.).

7. *Système de la mode,* pp. 243-264.

CAPÍTULO IV

# Lévi-Strauss e a etnologia

*Antecedentes*

Em *Tristes Trópicos,* Lévi-Strauss paga tributo a alguns de seus inspiradores: Marx, Freud, a geologia. Compreender é reduzir um tipo de realidade a um modelo já conhecido ou mais conhecível. Marx e Freud mostraram como se podem decifrar articulações inconscientes, ora na sociedade humana ora na *psique* do homem, para melhor compreender o fenômeno que cai sob os sentidos (processos sociais ou comportamentos individuais). Existem determinismos inconscientes que cabe à ciência descobrir. Assim, também a geologia tenta ler a língua dos determinismos que se armam por trás do aparente caos. Existe, em toda ordem, um "sentido-chave" de que os outros são transposições simbólicas, harmonias.

Entre os contemporâneos, Marcel Mauss [1], o protagonista da reconstrução do "fato social total", é o mestre que mais marcou Lévi-Strauss. Qualquer pormenor de cultura tem sentido numa "totalidade significativa". Com ele, e em continuidade com Durkheim, a antropologia dispõe de dois conceitos que assumiram grande importância no estruturalismo: a idéia de *sistema* aplicada a um conjunto da realidade social; a idéia do *papel inconsciente* das representações sociais. Na vida pessoal (Freud), como na cultura (Mauss), a verdadeira coerência é oculta: a lógica de um inconsciente nos condiciona, nos manobra e estrutura as formas da expressão social. Já estamos a caminho de superar definitivamente a oposição entre um "pensamento lógico" de civilizados e um

1. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1950 (com reedições posteriores), com importante *introdução à obra de Mauss* escrita por Claude Lévi-Strauss.

"pensamento pré-lógico" (Lévy-Bruhl), "selvagem" (Lévi-Strauss), dos povos arcaicos, isto é, sem escrita. Compreender uns e outros, sistematizar culturas que nos pareciam desordenadas, é conceber modelos teóricos cujas normas parecem seguidas na realidade observada.

Sem ser etnólogo de campo, Mauss analisou diversas culturas, sob vários pontos de vista, numa perspectiva de sincronia [2]. Chegou assim à noção (ao conceito, não à palavra) de estrutura como permanência cultural inconsciente (por exemplo, nas sociedades esquimós). Seu ensaio sobre *Ledor* é considerado como obra-prima de etnologia. No prefácio das obras de Mauss, Lévi-Strauss destacou-lhe o pioneirismo na perspectiva estruturalista. Na mesma época, outros estudos de valor vieram confirmar, seja da África [3], seja da Oceânia [4], o fundamento das perspectivas. Todos estes trabalhos iam atacando as posições quase oficiais do funcionalismo de Malinowski, que explicava as feições culturais pelas necessidades biológicas do indivíduo. Esses traços culturais descobriam a existência de esquemas mentais, conscientes ou mais provavelmente inconscientes, que repercutiam sobre todos os aspectos da cultura estruturada por eles (importância das *séries paralelas* na taxinomia; *correspondências* entre o corpo humano e a gramática: o corpo é uma gramática e a gramática é um *corpus*...). A cultura primitiva parece menos resposta aos estímulos vitais do que estruturação do mundo e da vida em redor de um mito fundamental. O homem, objeto da antropologia, não é mais um conjunto de respostas naturais a uma situação econômica. A partir de Mauss, a cultura, e não mais a natureza, vai predominar na explicação antropológica e sociológica, utilizando a noção de *espaço temático*.

---

2. M. Mauss et H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, 1909; *Manuel d'ethnologie*, por M. Mauss, Payot, 1947; cf. também J. Cazeneuve, *Mauss*, Paris, PUF, 1968.

3. Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, 1947; mais recentemente: Michel Leiris, *L'Afrique fonctionne*, Gallimard.

4. Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Na sua tese (1949) sobre as estruturas elementares do parentesco, Lévi-Strauss cita Leenhardt como um de seus mestres (do qual menciona as *Notas de etnologia neocaledoniense*), mas em seguida não volta a se referir a este ex-pastor missionário-etnólogo.

Ruth Benedict (*Patterns of Culture*) já apresenta três idéias essenciais ao estruturalismo: 1) uma cultura se define por um certo estilo de vida e comportamento; 2) os tipos de cultura acham-se em número limitado, o que permite uma classificação e uma tipologia; 3) o estudo das sociedades arcaicas é o meio privilegiado para determinar as combinações possíveis dos elementos culturais, os quais não dependem dos fatores raciais e podem ser estruturados sem considerar os indivíduos do grupo. A importância que a estruturação social adquire, incentiva o projeto de um inventário completo das estruturas sociais possíveis. Um trabalho como o estabelecimento da racionalidade da taxinomia dos ameríndios, por Lévi-Strauss, situa-se na continuação de Mauss, Leenhardt e Ruth Benedict.

Entre os mestres da antropologia anglo-saxônica, Lévi-Strauss menciona com afeição, embora não sem reservas, o grande Franz Boas [5]. Cita também E. B. Tylor, notadamente estas linhas de *Primitive Culture* (1871): "As crenças e práticas (da religião primitiva) longe de se reduzirem a um acúmulo de destroços e vestígios de alguma insânia coletiva, são tão coerentes e lógicas que, se começamos a classificá-las, mesmo grosseiramente, conseguimos compreender os princípios que regeram seu desenvolvimento; esses princípios são essencialmente racionais, embora operem sob o véu de uma ignorância profunda e inveterada... A ciência moderna tende cada vez mais à conclusão de que, se as leis estiverem em algum lugar, existem em toda a parte" [6]. As *Estruturas elementares* são dedicadas à memória de Lewis H. Morgan, outro pesquisador que marcou a história da antropologia.

Mas o encontro decisivo se realizou em Nova Iorque com Roman Jakobson, o lingüista [7]. O passo de fundação do estruturalismo antropológico foi dado, quando Lévi-Strauss imaginou utilizar em etnologia técnicas e regras elaboradas na lingüística. Ainda hoje, a dependência da palavra e da lingüística caracteriza os mo-

5. Cf. *Le totémisme aujourd'hui*, Cl. Lévi-Strauss, 2.ª ed., 1965, PUF, p. 17; *Antropologia estrutural*, trad. *Tempo brasileiro*, Rio( 1967, p. 283 s.

6. Tylor, *Primitive Culture*, p. 20-22.

7. R. Jakobson, *Fonema e Fonologia*, Livraria Acadêmica, Rio, 1967.

vimentos do estruturalismo *stricto sensu*. A palavra, utilizando o código da língua, passa a se revelar não só como um setor respeitável da etnologia (Sapir), mas ainda como o padrão da comunicação social, o modelo que servirá a toda explicação antropológica.

A explicação estruturalista em antropologia, sem nunca deixar de se apoiar na observação, num armazenamento volumoso de dados etnográficos, passaria então pela *mediação racional de um modelo construído*. Os elementos do modelo formam um sistema. A análise estrutural visa, como o cálculo dos conjuntos, elaborar as leis de transformação dos modelos em outros modelos de um mesmo grupo: tudo está em saber o que acontece com um modelo, quando se muda este ou aquele elemento. O modelo deve ser o mais simples possível e, ao mesmo tempo, fornecer explicação para o maior número possível de dados observados. Supõe-se que, para um grupo de fenômenos, exista um número limitado de modelos válidos, melhores do que qualquer outro; por motivos formais, escolher-se-ia o mais simples entre vários de semelhante alcance explicativo. Os modelos conscientes ocultam, geralmente, as estruturas úteis e não passam de interpretações culturais que o etnólogo recebe com a atenção e paciência, mas aos quais ele prefere *modelos inconscientes* de sua própria construção. Os modelos são esquemas descontínuos e não resultam da soma infinitesimal dos fenômenos; teoricamente, são perfeitamente reversíveis (ignoram a orientação do tempo). Não se trata, portanto, de cair na mania da quantificação, e o estruturalismo nem sempre visa formalizar. Após esta breve introdução, podemos abordar os dois grandes campos da análise straussiana: o parentesco e os mitos.

## *Estruturas elementares do parentesco*

À distinção "forma-matéria" ou "abstrato-concreto", do formalismo, Lévi-Strauss prefere a distinção fundamental real "concreto--estrutura". Além do concreto vivido, que ele repudia, Claude Lévi-Strauss busca um modelo inteligível; mas o modelo é elaboração do cientista, não existe como tal na realidade estudada. "Quando se quer definir uma estrutura, coloca-se a mesma no nível da gra-

mática e da sintaxe, na esfera da língua falada" [8]. Todo modelo deve pertencer a um "grupo de transformações"[9], permitindo sua aplicação em situações analógicas, abrindo sobretudo a porta ao discernimento das leis que presidem às transformações de uma forma a outra da mesma família.

O primeiro e brilhante trabalho que permitiu constituir e ensaiar o método corresponde à tese sobre as estruturas elementares do parentesco [10]. O parentesco se apresenta primeiramente como uma linguagem, feita de oposições e relações entre seus elementos constitutivos, como toda língua: marido-mulher, pai-filho, tio-sobrinho, irmão-irmã. Este sistema de oposições taxinômicas entra num sistema de comunicação cultural: as regras do matrimônio permitem, ou melhor, exigem a circulação das mulheres no grupo social. A comunicação, por ser o maior imperativo criador de uma cultura, reclama que a família não se feche em si mesma na sua unidade mais elementar: a regra universal da proibição do incesto exprime, de maneira negativa, a exigência positiva de ceder a outros as mulheres da casa, permitindo trocas de pessoal entre famílias. Pais e irmãos não devem usar filhas e irmãs, não em razão de um mítico motivo biológico, mas para dá-las a outras formações da mesma sociedade. As relações de pura consangüinidade (natureza) são assim superadas pela aliança (cultura). A proibição do incesto é a grande lei que opera a passagem da natureza, cuja característica é a universalidade, à cultura, que se caracteriza pela normatividade. A única lei, ao mesmo tempo universal entre os homens e normativa, é precisamente esta proibição, qualquer que seja sua extensão e sua sanção numa determinada cultura.

Em vez de conceber as diversas normas relativas ao parentesco (sistema de nomenclatura, sistema de atitudes: proibição do incesto, matrimônios preferenciais, exogamia, levirato ...) como regras heterogêneas, justapostas mais ou menos arbitrariamente, Lévi-Strauss concebe uma hipótese que unificaria o conjunto destas regras a partir de uma certa função exercida por uma estrutura

8. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1963, p. 335.

9. *La pensée sauvage*, p. 197.

10. Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, primeira ed. 1949; 2.ª ed., Mouton, La Haye, 1967.

equilibrada. A função: assegurar a circulação das mulheres na sociedade, como meio de permitir a miscigenação que abre e renova a etnia. A meta final da monografia — se for possível levá-la a cabo — seria a constituição de um quadro geral das maneiras de desempenhar esta função sem estourar após algumas gerações. A análise estrutural consiste sempre em buscar as condições *a priori*, imanentes, de possibilidade do fenômeno observado. No setor aqui evocado, a hipótese recai sobre a substituição de um sistema de relações de consangüinidade (sistema biológico, portanto natural), por um sistema de relações por aliança (sistema cultural, artificial mas não arbitrário) [11]. Já se nota que a antropologia atual não acredita nem no puro natural nem no puro cultural: tenta explorar, em cada fenômeno, a dialética imanente da natureza e da cultura, sendo a cultura a *maneira humana de assumir e viver a natureza.* Porém a conceituação de um fenômeno dialético deste tipo (natureza-cultura) é um fenômeno *cultural*, isto é, um sistema interpretativo, simbólico, um sistema de sinais, cujo interesse se situa no relacionamento entre os termos. Quem não entende isso não pode compreender em que consiste o estruturalismo. "O erro da sociologia tradicional, como da lingüística tradicional, escreve Lévi-Strauss, é o de ter considerado os termos e não as relações entre os termos" [12]. "Um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consangüinidade dados entre os indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato" [13].

As mulheres são transmitidas de uma família a outra, como mensagens. De fato, a cultura, para Lévi-Strauss, é essencialmente

11. "Elas representan outras tantas maneiras de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, isto é, substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aliança. Uma vez formulada esta hipótese de trabalho, só se teria que empreender o estudo matemático de todos os tipos de troca concebíveis entre *n* parceiros, para deles deduzir as regras de casamento realizadas nas sociedades existentes. Enfim, compreender-se-iam sua função, seu modo de operação e a relação entre formas diferentes". *Antropologia estrutural*, p. 76.

12. *Id.*, p. 64.

13. *Id.*, p. 69.

troca. Não existe dom realmente gratuito: o princípio da não-gratuidade, isto é, da reciprocidade, constitui o princípio que permitiu de fato grandes descobertas etnológicas. A cultura abrange essencialmente três grandes campos de troca: é troca de mensagens (língua), é troca de bens e serviços (economia), é troca de mulheres (organização social) [14]. A organização social é o código que permite saber com quem uma pessoa pode ou não pode, ou deve, em certos casos, se casar. No "fenômeno social total", as mulheres constituem o bem mais alto, mais precioso que se pode imaginar (inclusive porque são também pessoas que vão emitir mensagens verbais e criar bens econômicos).

Ser-nos-ia impossível resumir aqui as 590 amplas e densas páginas da obra. Na época de seu aparecimento, a documentação que ela tinha utilizado era quase exaustiva, embora tenham surgido posteriormente outros dados que perturbam alguns esquemas e exigiriam, se fosse possível, uma reformulação global. No prefácio da segunda edição, feita vinte anos depois da primeira (esgotada havia muito tempo, mas ainda citada), o autor explica suas hesitações em consentir nessa reedição, cujo interesse na metodologia e na história permanece contudo incontestável.

Por que muitas culturas arcaicas privilegiaram o casamento entre primos cruzados (que têm entre seus pais um irmão e sua irmã)? — perguntou-se Lévi-Strauss. Porque este tipo de união patrimonial permite passar da troca restrita à troca generalizada, sem privilégio para uma ou outra parte. Lembramos a distinção que regula aqui o necessário dar-e-receber: a mulher que se dá é a filha ou irmã; a mulher que se recebe é a esposa (ou a nora). Simplificando ao extremo, Célio Garcia escreve: "Os postulados antropológicos de Cl. Lévi-Strauss procuram a maneira através da qual possam ser estabelecidas estruturas de parentesco, a partir de oposições úteis que permitam a comunicação entre os grupos

14. "Considerem-se as regras do casamento e os sistemas de parentesco como uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação. Que a "mensagem" seja aqui constituída pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, linhagens ou famílias (e não como na própria linguagem, pelas *palavras do grupo* que circulam entre os indivíduos), em nada altera a identidade do fenômeno considerado nos dois casos" (*id.* p. 77).

por meio de casamento. Assim, se a oposição entre primos-irmãos (filhos do irmão do pai, filhas da irmã da mãe) somente em casos raros foi capaz de suscitar estruturas de parentesco, é precisamente em virtude de seu baixo rendimento funcional. Com efeito, o conjunto fundamental de quatro pessoas, constituído por duas gerações, compreenderia três homens e uma mulher no caso de um casamento entre primos, filhos de irmãos, ou três mulheres e um homem no caso de primos, filhos de duas irmãs. A estrutura de reciprocidade não tinha condições para se implantar. Concluindo, a exogamia e a linguagem teriam uma mesma função de integração e comunicação verbal ou matrimonial" [15].

Nestas condições, o papel etnológico é duplo: 1) Uma vez conhecidas as normas mais ou menos empíricas de exogamia ou endogamia que pratica determinada população, o antropólogo deve superar as explicações pragmáticas dadas pelos interessados e descobrir o esquema racional segundo o qual o sistema funciona de maneira indefinida: isso corresponde à elaboração do modelo teórico. 2) Reunindo os modelos teóricos de todos os sistemas conhecidos, trata depois de equacionar uma gramática geral que situa cada sistema num quadro universal. A formalização permitirá depois elaborar as normas que explicam as transformações de um sistema num outro. O ideal algébrico é particularmente visível no caso das estruturas do parentesco, mas terá menos peso ou menos êxito no exame dos mitos ou de sistemas mais complexos que dependem de um número maior de parâmetros.

De qualquer maneira, as alianças futuras dependem das alianças passadas. A memória da comunidade utiliza as terminologias do parentesco para permitir o funcionamento concreto das regras, por vezes muito complexas, da comunicação das mulheres. "A hipótese estruturalista é que, em toda sociedade, mesmo onde os casamentos parecem resultar de simples escolhas individuais, ditadas por considerações econômicas ou afetivas, estranhas ao parentesco, alguns *tipos* de ciclos tendem a se constituir. Pode existir uma ordem nos casamentos de uma geração, mesmo quando não estão diretamente coordenados, só porque dependem de casamentos

15. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, dez. 1965, p. 103.

das gerações precedentes" [16]. De fato, Lévi-Strauss iniciou, assim o prefácio da primeira edição de seu trabalho: "Chamamos estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos pais e dos aliados; isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com determinado tipo de parentes; ou, se se prefere, os sistemas que, definindo todos os membros do grupo como parentes, os distinguem em duas categorias: cônjuges possíveis e cônjuges proibidos".

Chega-se a regras como estas: "Que as alianças sejam bilaterais ou multilaterais, que a filiação seja patrilinear ou matrilinear, quando se fazem, no mesmo sentido, em todas as gerações, a esposa pertence sempre à categoria da filha do irmão da mãe" (Dan Sperber). Mas, para se ter chegado a esta conclusão, foi preciso compor uma tipologia muito elaborada. Demos exemplo das distinções feitas: "I: Proibição estendida (sistema Crow-Omaha), com especificação negativa ... Estas sociedades se contentam em editar proibições, mas concebem-nas de maneira radicalmente larga. Estas sociedades são divididas em clãs matri ou patrilineares exógamos. Os descendentes de um matrimônio contratado por um clã A num clã B não podem contratar um casamento análogo durante um determinado número de gerações ... II: Prescrição estreita: as estruturas elementares ... As alianças possíveis serão sempre análogas às alianças previamente feitas pelos antepassados... com ou sem alternância do sentido das alianças (sem: modelo Kachan, ou modelo Purum...; com: sistema Aranda...)" (Dan Sperber). A título ilustrativo, damos a seguir um raciocínio, dos mais simples, esquematizado por Dan Sperber a partir de trabalhos de A. Weil, de White e de Courrège, precisamente sobre o sistema Aranda: "Seja uma permutação $p$ tal que os filhos de um homem de X pertença à classe $p$ (X):

$$p = \begin{Bmatrix} A1 & A2 & B1 & B2 & C1 & C2 & D1 & D2 \\ A2 & A1 & B2 & B1 & C2 & C1 & D2 & D1 \end{Bmatrix}$$

16. Dan Sperber, "Le structuralisme en anthropologie", em *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, p. 172.

(o que se lê: A1 dá A2, A2 dá A1, B1 dá B2 ...). Seja uma permutação *f*, tal que a esposa de um homem X pertença à classe *f* (X):

$$f = \left\{ \begin{matrix} \text{A1 A2 B1 B2 C1 C2 D1 D2} \\ \text{B1 D2 A1 C2 D1 B2 C1 A2} \end{matrix} \right\}$$

Eis o sistema completamente descrito. Com efeito, num tal sistema, todo indivíduo pertence a uma classe e a uma só, da qual todos os membros do mesmo sexo se casam numa classe e numa só. Portanto, pode-se deduzir que a permutação *m* tal que os filhos de uma mulher X pertençam à classe *m* (X), tem por valor $m = pf^{-1}$ (a leitura $f^{-1}$, o inverso de *f*, se faz intervertendo numerador e denominador) — em outras palavras, os filhos de uma mulher pertencem à classe dos filhos dos homens da classe de seu marido. Portanto:

$$m = \left\{ \begin{matrix} \text{A1 A2 B1 B2 C1 C2 D1 D2} \\ \text{B2 D1 A2 C1 D2 B1 C2 A1} \end{matrix} \right\}$$

Verificar-se-á que a) $p \times p = e$, isto é, o neto pertence à mesma classe de seu avô; como existem oito classes, são quatro grupos patrilineares.

b) $m \times m \times m \times m = e$; isto é, uma filha pertence à mesma classe de sua trisavó, e são dois grupos matrilineares (pelo menos potencialmente).

c) $f = m\ p\ m^{-1}\ m^{-1} = m\ m\ p^{-1}\ m^{-1} = p\ m\ p^{-1}\ p^{-1} = p\ p\ m^{-1}\ p^{-1}$; isto é os primos, filhos de primos cruzados do mesmo sexo, se casam entre si" [17].

O emprego de operações matemáticas, "os modelos de permutação têm por meta formalizar a idéia segundo a qual as estruturas de parentesco são regidas pelo princípio de reciprocidade" [18]. A conclusão do mesmo autor, relativa ao capítulo que trata do parentesco, situa exatamente a pretensão da análise estrutural den-

17. *Id.*, p. 179.
18. *Id.*, p. 187.

tro do conceito atual de ciência: "Esperamos ter mostrado que a análise estrutural do parentesco leva a várias proposições gerais, fundadas e infirmáveis (mas não infirmadas), portanto científicas".

*Mitos*

O segundo campo que se presta melhor à análise estrutural em etnologia é constituído pelos mitos dos povos arcaicos. Para Lévi-Strauss, os mitos vêm de outros mitos por transformações (a equivalência não se faz termo a termo, mas numa homologia de oposições). Como as regras do parentesco, os mitos são incontestavelmente expressões de cultura de determinada sociedade. De outro lado, sem atingir a universalidade da proibição do incesto, que tem posição única na articulação da cultura e da natureza, as analogias profundas manifestadas por mitos de povos que estão bem distantes no tempo ou no espaço, constituem por si uma questão com a qual o antropólogo deve se defrontar. Parentesco e mitos, ambos são conhecíveis por transformação oral, dando a conhecer pelo menos suas formas fenomenológicas; mas ambos são justificáveis de uma racionalidade que ultrapassa de muito a consciência clara dos indivíduos interessados. Depois do fracasso da interpretação simbolista (Escola alemã, Frazer, Freud ...: o mito é tido como *texto-objeto*) e da interpretação funcionalista (Malinowski ...: o mito se explicaria pelo *contexto* de sua utilização), Lévi-Strauss chegou a melhores resultados com o método estruturalista, considerando o *mito como um sistema.*

Tentemos agora ver como o método estrutural procura essencialmente equacionar, o mais rigorosamente possível, as relações estruturais do mito, elaborando modelos que dão sentido a elementos aparentemente desordenados sem se pronunciar sobre a substância do fenômeno, ele pretende oferecer uma explicação de seu funcionamento e uma justificação *a posteriori* de sua morfologia. Outro modelo poderá vir depois, substituindo o precedente, se explicar melhor um número maior de dados: este processo corresponde ao conceito atual da ciência, que não é mais captação de uma verdade absoluta, mas progressiva aproximação do sensível, progressivo equacionamento conceitual dos fenômenos, num sis-

tema simbólico coerente. A ciência não é reflexo direto da verdade das coisas no espírito humano. É produto de uma "assimilação" (tornar *semelhante* a si) e de uma expressão concomitante (não estamos muito longe da epistemologia de S. Tomás). Ela brota da elaboração de modelos que explicam (seja "para nós", seja "na realidade": esta questão é filosófica e os estruturalistas evitam-na, pois desejam superar a opinião de toda epistemologia clássica entre realismo e idealismo) os fenômenos que presenciamos no mundo.

A série das *Mythologiques,* que comporta três livros publicados, completar-se-á em breve com o quarto, que analisará mitos da América do Norte (os outros lidam com mitos de todas as Américas, embora o ponto de partida seja, geralmente, mitos de índios do Brasil). *Le cru et le cuit* examinou 187 mitos, *Du miel aux cendres* acrescentou o exame de 166 outros. Com *L'origine des manières de table,* o fichário dos mitos analisados, ou pelo menos utilizados para a interpretação de outros, eleva-se a 528 itens em versão única ou com variantes.

Lévi-Strauss resolveu com elegância uma das dificuldades clássicas da análise dos mitos. Que versão escolher? A mais velha ou a mais recente? Qual seria a mais "autêntica"? Numa série de versões, como decidir se uma é anterior à outra? A diferenciação não poderia vir de uma difusão geográfica na simultaneidade? Neste caso, por que preferir uma versão à outra? Lévi-Strauss (sabendo que o mito não traduz uma "revelação" feita do alto de uma vez por todas, como se passa com a exegese bíblica) recusa-se a privilegiar uma versão; são formas diferentes do mesmo mito, têm igual valor; o mito é um conjunto de suas versões. Cabe precisamente à análise estrutural elucidar as leis de transformação que permitiriam passar de uma forma a outra. Todas são produtos da mesma atividade, consciente na superfície, inconsciente na sua essência: atividade humana, talvez, pelo menos que utiliza o homem para sua expressão na cultura.

Lévi-Strauss submete os mitos a uma análise que versa não exatamente sobre a história que contam, cuja incoerência e cujo irrealismo impedem geralmente qualquer relacionamento direto com a história real do mundo ou dos povos em questão. O que

interessa são as relações entre termos do mito; e o que surpreende é o rigor das analogias que surgem entre mitos independentes, correspondendo a povos que não puderam comunicar-se diretamente. Isso coloca a hipótese de uma *profunda unidade da espécie humana* (sempre defendida pelo catolicismo, mas que nem sempre conta com a simpatia dos cientistas): os homens comungam numa estrutura profunda e inconsciente. O *pensamento selvagem*, que não é pré-lógico, mas sim um *lógico-sensível*, manifesta uma habilidade surpreendente nas classificações em categorias empíricas. Correspondem a cortes variáveis do real (não há leitura da realidade que não seja dissecação e interpretação); elas resultam em conceitos culturais e têm suas expressões na língua. Não se trata, para Lévi-Strauss, de descobrir símbolos-chaves de que se poderia fazer um léxico válido para todo homem, isto é, para todas as culturas. O estruturalismo repudia este caminho seguido por Jung, porque sabe que todo símbolo deve seu significado à sua posição relativa num sistema cultural de oposições ou relações.

Antes de prosseguir, talvez seja bom dar um exemplo, por simplificado que seja, como fizemos para o parentesco. O quadro seguinte, de Dan Sperber (*op. cit.*), estabelece a simetria entre o mito Bororo e o mito Tereno da origem do fumo:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Uma esposa utiliza seu sangue vaginal como veneno | ela tem um marido caçador de serpentes | fetos de serpentes são extraídos da matriz antes do termo | a mulher queria destruir seu marido por via oral, mas não o consegue | |
| Uma esposa é fecundada pelo sangue que penetra sua vagina | ela tem um marido caçador de serpentes | uma serpente permanece na matriz depois do parto | a mulher não queria proteger seu filho por via vaginal, mas se vê constrangida a fazê-lo | |
| O marido sobe numa árvore | onde procura animais (papagaios) | a mulher jaz assassinada pelo marido | sobre o túmulo | da vítima nasce o tabaco |
| O filho sobe numa árvore | onde procura vegetais (frutas) | o filho jaz assassinado pelos irmãos de sua mãe | sobre a fogueira | da vítima nasce o tabaco |

O pensamento simbólico, tão característico da espécie humana, fornece com os mitos um produto privilegiado, porque deve mais às estruturas inconscientes do que às livres decisões dos indivíduos. Em vez de dizer que os homens pensam os mitos, Lévi-Strauss prefere dizer que os mitos se expressam pelos homens, e até se pensam entre si (isto é, se transformam por relações mútuas, segundo leis que escapam à vontade e à consciência dos homens).

Há muito tempo que os etnógrafos vão recolhendo estes discursos do inconsciente das sociedades arcaicas, ou seja, seus mitos; mas não sabiam decifrá-los, hesitando entre a opção pela incoerência arbitrária da imaginação louca e a colocação de um sentido figurativo, um tanto arbitrariamente colocado sobre a narração original. Utilizando técnicas da lingüística estruturalista, Lévi-Strauss tentou elaborar a gramática do discurso mítico, apelando para o código, não para o sentido da mensagem. Ele faz abstração das pessoas que aparentemente se comunicam através destas mensagens singulares de utilidade oculta. A descoberta de famílias de mitos — no nível estrutural — encaminha para o esclarecimento do campo. O conteúdo da comunicação, com efeito, é, para Levi-Strauss, uma concatenação de oposições. Por exemplo, a águia se opõe ao mocho como o dia à noite. Águia e mocho se opõem ao corvo como animais que atacam outros animais vivos se opõem a animais que comem cadáveres. Águia, mocho e corvo se opõem ao pato como a dupla céu-terra se opõe à aliança céu-água. Os mitos significam mais profundamente o Espírito (humano?) profundo, imanente, inconsciente, comum a toda criação, que criou estes mitos por meio do universo do qual este espírito anônimo é parte.

Podemos ficar céticos e achar com o Pe. Salman que as interpretações de Lévi-Strauss são subjetivas, imaginativas, destituídas de provas [19]. Quem leu as *Mythologiques* fica antes impressionado pela coerência do conjunto do sistema interpretativo, que permite entender mitos de uma tremenda incoerência aparente, a ponto de não deixar sem explicação palavra alguma (o que nenhuma outra interpretação conseguiu ainda). Na realidade, tal exegese

19. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Le Saulchoir-Paris, 1968, p. 272; RSPT, 1965, pp. 695-698.

não é puramente imanente; exige conhecimento aprofundado das diversas dimensões da cultura dos indígenas, dimensões que dão a chave dos diversos códigos que vão permitir a leitura coerente do mito: código astrológico, botânico, culinário, fisiológico, sociológico, religioso... Com efeito, a teoria de Lévi-Strauss integra as oposições binárias do pensamento arcaico em sistemas complexos de correspondências dependentes de códigos que operam simultaneamente em vários níveis. O mesmo mito, resumo mnemotécnico da ciência experimental da tribo, comporta várias leituras, conforme registro do código útil em determinada situação e não contém palavras que não se justificariam racionalmente pelo menos no quadro de um código.

Mais válidas talvez as críticas de que Lévi-Strauss ignora praticamente os *ritos* que os mitos levam a cumprir, a *conduta* humana no contexto da qual se inserem ritos e mitos, os *sentimentos* que acompanham estes processos. O autor criticado pode, no entanto, responder que lhe era impossível não fazer algumas abstrações metodológicas ou falar de tudo num só livro (ou numa só série limitada de livros). *L'origine des manières de table* se apresenta essencialmente como a análise de um só mito, amazônico, o "M-354 Tukuna: o caçador Manmaniki e suas mulheres" que ocupa três páginas e constitui o ponto de referência de esclarecimentos que invocam 223 outros mitos (173 novos e 50 já mencionados nos dois volumes anteriores), uma quantidade enorme de dados antropológicos e cosmológicos referentes aos povos dos mitos em questão: num livro de 478 páginas, Lévi-Strauss não pretende esgotar tal assunto. O que surpreende, pelo contrário, é a acuidade de penetração da leitura do autor, sua virtuosidade para colocar diante dos olhos do leitor uma estruturação complicada mas rigorosa que, dificilmente, permite a escapatória, sempre possível, que consiste em invocar o acaso. Mas para o cientista o acaso não explica. A ciência é sempre esforço para desvelar uma racionalidade até agora oculta, uma inteligibilidade na qual o olhar superficial ou furtivo não percebe senão desordem e não acha outra explicação senão o acaso. Nem a sociologia, nem a psicanálise, nenhuma ciência humana teria sido possível sem esta resolução de fazer retroceder o campo abandonado à nossa ignorância sob

a cobertura da vontade dos deuses ou do acaso. Enfim, a ciência atual aprendeu a modéstia: os verdadeiros cientistas, entre os quais colocamos Lévi-Strauss, se contentam em propor uma explicação até que se encontre outra melhor.

Na manipulação de milhares de dados de origem bem diversa, são inevitáveis algumas inexatidões, devidas a informações que vêm a ser ulteriormente desmentidas; é preciso avaliar a proporção dos dados e raciocínios em jogo para conceder que estas imperfeições não comprometem o edifício todo. Acaso e erros de informação podem explicar algumas coincidências, não milhares de coincidências concatenadas num sistema que não se conforma em deixar um dado seguro fora de sua inteligibilidade.

Sem decidir do futuro destas investigações, devemos pelo menos tentar entrar na perspectiva dos autores e conceder-lhes mais do que a seriedade, uma positividade impressionante. No começo das *Mythologiques*, Lévi-Strauss tinha advertido: "A finalidade deste livro é demonstrar como categorias empíricas, como cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado, definíveis com precisão pela observação etnográfica, sempre do ponto de vista de determinada cultura, podem servir de instrumento para explicitar noções abstratas e concatená-las em proposições"[20] Podemos dizer que ele atingiu sua meta.

Fazendo isto, Lévi-Strauss iniciou uma nova lógica *"lógica do sensível"*, *"das qualidades e das formas"*. "O cru e o cozido" formam uma oposição de qualidades; "o mel e o fumo" (*Du miel aux cendres*) também: o mel se situa aquém do cozido (é uma comida já preparada pela natureza); o tabaco, cujo destino cultural de ser queimado, se situa além da cozinha. Tentar elaborar a gramática desta lógica não pode deixar de ser útil para a antropologia. De fato, ela obrigou-a desde já a um aprimoramento de seus instrumentos analíticos, ora utilizando novos setores das matemáticas, ora recorrendo às imagens musicais (melodia, harmonia, orquestração, contra-fuga...) como para marcar o limite da antropologia da quantidade, ora para sugerir novas hipóteses sobre o que podem ser as "ciências humanas" ou sobre o que é o homem. Mas este assunto, deixamo-lo para o capítulo seguinte.

---

20. Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 9.

CAPÍTULO V

# Lévi-Strauss e a antropologia

O capítulo precedente nos introduziu nos dois campos privilegiados de Lévi-Strauss, o grande mestre do estruturalismo. Sua obra merece, entretanto, mesmo numa apresentação singela, uma nova consideração que nos permita dar maior precisão ao universo conceitual do autor, a seu equacionamento de alguns grandes problemas da antropologia, e, possivelmente, a sua filosofia implícita.

## *Natureza e cultura*

Seguramente o estudo do relacionamento da natureza com a cultura constitui uma das maiores preocupações permanentes de nosso autor. Eis o título do primeiro capítulo das *Estruturas Elementares do Parentesco*: "Natureza e cultura". A última página [1] de *L'origine des manières de table* é uma consideração sobre a origem da moral imanente dos mitos: esta moral consistiria numa "deferência diante do mundo", longe da atual ética secularizada. Entre as duas obras, *Race et histoire* e outros estudos voltam ao assunto, ou melhor, marcam etapas numa linha de pesquisa nunca abandonada. Tentaremos balizar rapidamente o caminho percorrido.

"A ausência de regras parece trazer o critério mais seguro que permite distinguir um processo natural de um processo cultural. Nada mais sugestivo, a este respeito, do que a oposição entre a atitude da criança, mesmo muito nova, para quem todos os problemas são regidos por distinções nítidas, mais nítidas e mais imperativas, por vezes, que para o adulto, e as relações entre os membros de um grupo simiesco, inteiramente abandonadas ao

1. Cl. Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Mythologiques, III, Paris, Plon, 1968, p. 422.

acaso ... É um círculo vicioso, com efeito, buscar na natureza a origem de regras institucionais que supõem — ou melhor, que são — a cultura, e cuja instauração no seio do grupo dificilmente se conceberia sem a intervenção da linguagem... Não se poderia pedir a uma ilusória continuidade entre as duas ordens que explique precisamente suas oposições... Toda vez que se manifesta a regra, sabemos com certeza que estamos na esfera da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza" [2]. Com estas linhas, o problema da dialética da natureza e da cultura se acha claramente colocado nos seus termos straussianos. O estruturalismo, com efeito, não busca uma "natureza" no estado quase puro que se encontraria em algumas sociedades arcaicas: todo antropólogo sabe que elas são tão velhas como as nossas culturalizadas; busca "o ponto de surgimento da cultura em relação a uma espécie de natureza biológica" [3]. O que interessa não é a natureza em si, nem a cultura em si: não existem; mas a gramática de seu relacionamento.

A distinção entre natureza e cultura é sobretudo conceitual, mas não é arbitrária, porque são dois pólos patentes da existência humana. Fracassaram até agora as tentativas de reduzir a cultura à natureza; Lévi-Strauss, porém, demonstra que espera da antropologia que ela leve a cabo esta redução ou esta reinserção [4] e nem se pode cogitar em reduzir a natureza à cultura (senão num idealismo esquizofrênico). Resolver como se passa da natureza à cultura, da universalidade à normatividade, seria resolver como se passar da pura animalidade à humanidade: não pode haver maior problema para a antropologia científica, nem talvez problema mais insolúvel para ela.

Daí surgiu o interesse de Lévi-Strauss pelas regras do parentesco. Com efeito, a primeira norma que aparece na cultura para instituí-la, segundo nosso autor, é a proibição do incesto: não

---

2. Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, La Haye, 1967, pp. 9-10.

3. J. Gritti, em *Le structuralisme, science ou idéologie: dialogue entre J. Gritti et P. Toinet*, Beauchesne, Paris, 1968, p. 31.

4. Cl. Lévi-Strauss: "A natureza forma o pensamento como as outras formas de vida: animais, vegetais, minerais". *Le Monde* de 14-7-1962.

conhecemos grupo humano algum (universalidade) que deixasse de proibir (normatividade) um ou outro tipo de casamento. Esta regra ainda conserva a universalidade do que é natural e já adquiriu a normatividade do que é cultural. Como se produziu essa nova estruturação? Lévi-Strauss, no âmbito das sociedades (examinando povos arcaicos, cujo estudo é relativamente mais fácil), e Lacan, no âmbito da pessoa individual, tentam uma explicação cabal para o fenômeno, para a sua estrutura imanente. Esta pesquisa é corajosa e deve ser tentada, embora se possa julgar que o problema da fundamentação da moral, chave da cultura, não se resolve sem recorrer a um transcendente que escaparia por definição e em si ao fenômeno, portanto, à ciência experimental e ao estruturalismo. Na linguagem do simbolismo straussiano, diremos que nós também devemos ir *do mel às cinzas*, isto é, superar os encantos da natureza para subir com a fumaça do fumo até o mundo dos seres sobrenaturais.

*Race et histoire* situa o problema da diversidade cultural no seu contexto histórico. No capítulo terceiro, Lévi-Strauss mostra como o homem tende espontaneamente a identificar sua própria cultura com a cultura em si (ou a civilização), como se esta cultura fosse o genuíno desabrochar da própria e única natureza. É verdade que a cultura é a maneira humana de assumir e viver a natureza; mas essa maneira não é única, e os bárbaros de todos os tempos sempre esquecem isso, quando instalam o assento de seu pensamento no absoluto. "Assim, toda a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (e, depois, greco-romana) sob o mesmo rótulo de bárbaro; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Atrás destes epítetos, dissimula-se um julgamento... prefere-se rejeitar para fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma à norma particular sob a qual se vive... Esta atitude de pensamento, que faz rejeitar os "selvagens" fora da humanidade, é precisamente a atitude mais característica dos próprios selvagens... A humanidade termina nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes da aldeia; a tal ponto que grande número de povos ditos primitivos se designam por uma palavra que significa os "homens" (ou os "bons", os "excelentes", os "completos"), dando

por adquirido que as outras tribos, etnias, aldeias não participam das virtudes — ou mesmo da natureza — humanas... Vai-se freqüentemente até negar ao estranho toda consciência real, fazendo dele um "fantasma", uma "aparição". "...Nas Grandes Antilhas, quando os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se empenhavam em imergir prisioneiros brancos a fim de verificar por observação prolongada se seu cadáver era ou não sujeito à putrefação".

Não podemos tratar por si a questão de fundo aqui levantada e sobre a qual nem o estruturalismo nem a ciência têm ainda resposta satisfatória. Pelo menos, eles fornecem explicações melhores sobre o assunto: destacaremos alguns dos pontos mais relevantes.

Não existe apreensão direta da normatividade nas leis naturais. O conceito de "lei natural", interpretado num nível ético (normativo), é um conceito cultural, isto é, depende mais da cultura do que da própria natureza. Afirmar a existência de uma norma que obriga, no sentido ético, é fazer um julgamento de valor e não de simples constatação factual: é distinguir aquilo que o funcionamento natural teria de bom, por oposição aos setores ou aspetos em que julgaríamos útil uma correção humana. Julgar algo bom é fazer intervir um sistema de valores ideológicos.

Isso não impede, da parte da regra cultural, uma maior ou menor proximidade da natureza ou daquilo que se interpreta como sendo suas exigências. Assim, a dimensão social da vivência humana está intimamente relacionada com a própria natureza do homem. Esta revela, juntamente com a tendência à vida em sociedade (pressuposto das regras sociais, portanto, da cultura), a existência de instintos biológicos com os quais todas as culturas têm que se defrontar, sem contudo estabelecer entre eles a mesma hierarquia de valores e importância. A natureza humana, se se pode assim falar, é universal e impõe a necessidade de uma cultura, que de fato é relativa. Como o relativo cultural pode deixar-se penetrar pelo absoluto que atravessa toda consciência ética de necessidade, é um problema de antropologia filosófica que aqui deixaremos de lado. Lévi-Strauss se limita neste ponto a buscar as regras universais que condicionam todas as culturas, acreditando no universalismo de condições naturais das culturais parti-

culares, forçosamente diversificadas, mas em número que não é infinito (nem de fato, nem de direito). Com efeito, a antropologia estrutural postula que as combinações que formam as estruturas sociais são em número limitado: as incompatibilidades criam exclusões; existem também inclusões necessárias... Segundo uma comparação de Lévi-Strauss, os elementos da cultura são como as cartas de um jogo de baralho: o jogo comporta regras, com um número limitado de cartas; pode-se jogar um número enorme de partidas diversas, em número porém não infinito. A meta final da antropologia científica seria explicitar a configuração das cartas e das regras, a fim de propor a gramática geral das partidas possíveis [5].

Acreditar na existência de uma natureza humana é acreditar numa estrutura profunda comum a todos os homens [6]. O fenômeno da cultura consiste numa diferenciação das modalidades de funcionamento desta estrutura, pelo jogo de estruturações menos profundas situadas numa geologia de vários níveis. Em determinada sociedade, a cultura forma um sistema total, como já foi dito. As

---

5. "O conjunto dos costumes de um povo está marcado por um estilo; formam sistemas. Acredito que esses sistemas não são em número ilimitado e que as sociedades humanas, como os indivíduos, nunca criam de maneira absoluta; limitam-se a escolher algumas das combinações possíveis num repertório ideal que seria interessante reconstituir. Fazendo o inventário de todos os costumes observados, daqueles também que imaginaram os mitos, daqueles que são evocados nos jogos das crianças e dos adultos, os sonhos dos indivíduos sãos ou doentes, as condutas patológicas, chegar-se-ia a elaborar uma espécie de quadro periódico parecido com o quadro dos elementos químicos, onde todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam agrupados em famílias; bastaria então reconhecer aqueles que as sociedades escolheram efetivamente." Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* (*Tristes tropiques*, Plon, 1955 p. 424).

6. "A diversidade dos caminhos que levaram J.-J. Rousseau conscientemente, e inconscientemente os índios sul-americanos, a fazer as mesmas especulações sobre um passado muito remoto, não prova nada, sem dúvida, a respeito deste passado, mas prova muito sobre o homem. Ora, se o homem é tal que não pode escapar, apesar da diversidade dos tempos e dos lugares, à necessidade de imaginar de maneira igual sua própria gênese, esta não pode ter estado em contradição com uma natureza humana que se afirma através das idéias recorrentes que aqui e acolá os homens entretêm sobre seu passado." Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Mythologiques, II, Paris, Plon, 1966, p. 260.

feições particulares da cultura se refletem analogicamente nos diversos setores da cultura, embora o paralelismo não seja sempre evidente ou perfeito. Ilustremos com uma passagem das *Mythologiques:* "Os mitos sobre a origem da cozinha se relacionam com uma fisiologia da aliança matrimonial, cujo harmonioso funcionamento a prática da arte culinária simboliza, ao passo que, nos planos acústico e cosmológico, o charivari e o eclipse se relacionam com uma patologia social e cósmica que, num outro plano, inverte a significação da mensagem que a instauração da cozinha estabelecera. Simetricamente, os mitos sobre os elementos ligados à cozinha desenvolvem uma patologia da aliança, cujo germe as fisiologias culinária e meteorológica escondiam simbolicamente: com efeito, assim como a aliança matrimonial está perpetuamente ameaçada em suas fronteiras — do lado da natureza pelo atrativo físico do sedutor, do lado da cultura, pelo risco de intrigas entre aliados, vivendo na mesma casa — também a cozinha se expõe, pelo encontro do mel ou a conquista do tabaco, a virar totalmente, ora do lado da natureza, ora do lado da cultura, embora — por hipótese — deva ela representar sua união" [7]. A citação, aliás, é típica do manejamento straussiano dos vários códigos da cultura.

A antropologia científica não tem os meios, por enquanto (e provavelmente nunca os terá) de resolver o problema da origem da normatividade, cerne da aparição da cultura. Mas impõe-se a tarefa de melhor conhecer a estruturação da diversidade das estruturas culturais. Graças ao jogo do simbolismo, a compreensão da estrutura numa das atividades humanas deve esclarecer a compreensão dos demais setores ou níveis da mesma cultura. "A significação da casa dos homens ultrapassa a significação do centro de vida social e religiosa que tentei descrever, nota Lévi-Strauss. A estrutura da aldeia permite o jogo refinado das instituições; resume e assegura as relações entre o homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos". Esta visão do simbolismo está no coração da antropogia estrutural [8].

---

7. *Id.*, p. 405.

8. "Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados —

Não esqueçamos também que, para Lévi-Strauss, o fato cultural que domina os outros é a linguagem; sem ela nenhum setor da cultura é sequer pensável. Por isso, e não só por ser mais desenvolvida, a lingüística deve fornecer os princípios do método que levará, ou levaria, à combinatória geral: regras de associação, interpretação, exclusão, oposição... dos elementos da cultura. No final, esta não é mais do que um sistema de sinais e o mecanismo concreto de seu funcionamento (a comunicação). A ciência das comunicações é que deve fornecer a chave suprema da compreensão humana [9].

*Pensamento selvagem e inconsciente*

Lévi-Strauss é assim um pesquisador da universalidade humana (pólo natural), a partir e através da observação e da análise sistemática das diversidades. Seu método, enquanto científico, parece-nos seguir o caminho oposto ao caminho comum do pensamento católico; este parte da universalidade de uma "natureza humana" (sobre a qual o magistério romano se reserva a posse de

---

como o estudo da função simbólica, tal como se exprime na linguagem, o mostra de maneira tão notável — é preciso e basta atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para se obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes, sob a condição, naturalmente, de estender bastante a análise." Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, trad. bras., Rio, 1967, p. 37. A estrutura da sociedade *é* a estrutura do *habitat*, da religião, do direito, dos rituais pelos vivos ou pelos mortos. O estruturalismo busca as correspondências significativas (cultura é sistema simbólico): a estrutura é a realidade onipresente que o antropólogo deve descobrir, ou melhor elaborar a partir do intrincado das observações, dando forma ou fórmula ao inconsciente. "O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos a partir dela." *Antr. Estrutural*, p. 315. A existência do homem é vivência de estruturas implantadas ou implicadas no concreto dos objetos e na dialética dos acontecimentos (observe-se que a noção de *estrutura* não tem sempre o mesmo plano de aplicação: às vezes, no real, às vezes, no modelo). Assim, a beleza do mito vem "da união que se opera, na narração mítica, do sensível (porque o mito conta uma história) e de uma mensagem inteligível que pode tornar a forma de uma equação quase matemática" (Cl. L.-Strauss).

9. Sapir já havia indicado este caminho para o progresso do culturalismo (E. Sapir, *Selected Writings*, 1949).

esclarecimentos especiais), para depois fazer eventuais concessões, ao longo dos séculos, e geralmente a contragosto, às particularidades que diferenciam os povos [10].

Não existe pensamento pré-lógico, ao qual se oporia um pensamento lógico (Lévy-Bruhl): o pensamento humano é sempre simbólico, mas segundo modalidades mais ou menos concretas ou abstratas. Com uma ponta de masoquismo, Lévi-Strauss combate a pretensão de nossa cultura de representar o ponto culminante da civilização em si. O único tecido da mais profunda estrutura floresce em culturas (quase) infinitamente diversas. Em vez de absolutizar uma destas epifanias para fazer dela o critério ou o ponto de referência das outras (o que qualquer cultura, qualquer homem, faz espontaneamente, a partir da formação que ele recebeu), ainda que inconscientemente, Lévi-Strauss atribui à antropologia a missão de explicar a gramática do florescimento, isto é, das transformações sincrônicas e diacrônicas que permitem passar de maneira inteligível de uma cultura a outra.

Todas as sociedades enfrentam basicamente os mesmos problemas e os recursos primordiais são parecidos. Lévi-Strauss quis reavaliar o pensamento selvagem nesta perspectiva, aproximando-o do pensamento científico (o espírito sempre classifica e relaciona), comparando o primeiro ao amadorismo nos trabalhos de casa, ao artesanato ou à arte. Os povos primitivos buscaram sobretudo analogias entre espécies naturais (animais, plantas) e formas sociais (ou do mundo do homem). O pensamento selvagem classifica (a operação que cria a ordem, o próprio da inteligência para Aristóteles e Santo Tomás) usando de analogias, enquanto o pensamento científico, mais analítico, faz o mesmo usando de definições (a teologia também, não podendo definir as realidades divinas, apela para as analogias). A analogia, fruto do poder simbólico do espírito, é um instrumento para remediar a nossa incapacidade

10. "Tenho a certeza de que é impossível, no horizonte cultural posterior à análise estrutural, apresentar em termos platônicos ou mesmo aristotélicos, uma espécie de natureza eterna do homem. Com efeito, a análise estrutural, no que ela tem de mais sólido, nos levou a prestar mais atenção aos fenômenos da cultura, da diversidade das culturas e da diversidade das sociedades nas quais o homem real se encontra, pensa e fala." Pe. Jules Gritti, *op. cit.*, nota 3, p. 77.

de atingir o fundo do real: como é patente na matemática, privilegia a relação sobre a substância. Toda sociedade, toda cultura, todo homem, virtualmente, quer captar o mundo e a história como uma totalidade compreensível, que permita ao indivíduo se situar nela. Os instrumentos são diversos, mais ou menos elaborados. Enquanto o pensamento científico correu atrás da compreensão do que é a causalidade — sem tê-la conseguido — o pensamento selvagem limitou-se a estabelecer correspondência entre pólos naturais e culturais.

A resolução de não privilegiar a razão como atividade consciente faz com que Lévi-Strauss queira utilizar nas culturas humanas tanto aquilo que passa pelas consciências individuais como o que não passa por elas. Estes últimos elementos vêm a ser privilegiados para traduzir estruturas mais profundas, ainda não deformadas por equacionamento de autoconsciência (a nossa sociedade é mais difícil de analisar não só por ser mais complexa mas também por ser mais elaborada pela consciência, numa conscientização da qual participamos). Isso situa como elementos privilegiados as estruturas do parentesco e os mitos: criações coletivas, anônimas, inconscientes no seu surgimento e nas suas razões imanentes mais profundas. Inevitavelmente o resultado é dar preferência metodologicamente à problemática do inconsciente. A consciência é superestrutura, em dependência do inconsciente que a estrutura. Isso não significa que Lévi-Strauss pretenda fazer uma teoria do inconsciente humano. Podemos dizer, entretanto, que ele situa este inconsciente do lado da natureza, como condição *a priori* da cultura (kantismo categorial, mas sem sujeito transcendental nem divindade alguma). O inconsciente de Lévi-Strauss não é o inconsciente individual de Freud, nem o inconsciente coletivo de Jung (ocasionalmente utilizado por Mircea Eliade na descrição de esquemas fundamentais da "psique universal" do homem). A metodologia straussiana não importa em si (mas talvez não se diria o mesmo de uma extrapolação ideológica que ameaça sempre os estruturalismos) negação ou desprezo do consciente, sem o qual nem haveria trabalho antropológico. O lugar da inteligibilidade que ele busca não lhe parece situar-se no nível do consciente: portanto, cada vez que ele puder, fará abstração deste consciente,

tão útil por outro lado para a descrição das aparências dos fenômenos (não haveria conhecimento científico sem conhecimento sensorial, nem conhecimento sensorial sem consciência).

Os estruturalistas admitem que buscar a estrutura mais destacada da cultura é descer até o inconsciente humano — ou desumano; temos aqui a raiz do que alguns observadores críticos chamaram o anti-humanismo do neopositivismo estruturalista. A chave do humanismo, com efeito, está sempre num aprofundamento ou numa valorização do que parece o mais específico do ser humano: a consciência, a liberdade, a liberdade consciente como ideal e forma de vida. O anti-humanismo, ou o a-humanismo, corresponde a uma corrente que vai, no sentido contrário, buscar a última chave explicativa do fenômeno humano: na inconsciência, no inconsciente, na necessidade psico-material, no segredo de uma natureza cega, impassível, sistemática, formalizável, hermética.

O pensamento selvagem, presente na vida de todo homem, exprime mais genuinamente a atuação do Espírito anônimo, sem sujeito, que opera nas profundidades do ser humano e da natureza. Este "espírito da natureza" é razão além e antes da razão, é ciência anterior ao nosso progresso científico, à nossa concretização na inteligibilidade; exprime sua regência nas leis imanentes de todo sistema, a começar pela linguagem. O pensamento selvagem participa da atemporalidade deste espírito inconsciente, fundamento radical do simbolismo que engendra a ordem cultural, campo próprio do homem. "Talvez descubramos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico e que o homem pensou sempre do mesmo modo. O progresso — se é que então se pode aplicar o termo — não teria tido a consciência por palco, mas o mundo, onde uma humanidade dotada de faculdades constantes ter-se-ia encontrado, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos" [11].

Percebe-se a valorização do significante e o relativismo do significado. A função do inconsciente é impor leis estruturais a elementos contingentes, materiais, históricos. É isso que une pro-

11. *Antropologia Estrutural*, p. 265.

fundamente os homens no conceito de humanidade, porque a função simbólica do inconsciente ("espírito da natureza") "se exerce em todos os homens, segundo as mesmas leis" [12].

O objeto da ciência só pode ser o universal. A verdade do homem, para Lévi-Strauss, está mergulhada numa estrutura comum e inconsciente. O estruturalismo busca as formas ou expressões estruturais deste inconsciente [13]. "É muito egocêntrico e ingênuo acreditar que o homem está inteiramente refugiado num só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, enquanto que a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e das suas propriedades comuns" [14]. Mas não devemos concluir apressadamente que haja uma rejeição da histórica. Terminando *Du miel aux cendres*, Lévi-Strauss conclui: "Armando suas pretensões tão resolutamente como ela o fez neste livro, a análise estrutural não recusa, portanto, a história. Pelo contrário, ela lhe concede um lugar de primeira ordem: aquele que pertence de direito à contingência irredutível sem a qual nem se poderia conceber a necessidade" [15].

---

12. Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 224.

13. "Todas as nossas análises demonstram — e isso constitui a justificação de sua monotonia e de seu número — que os setores diferenciais explorados pelos mitos não consistem tanto nas próprias coisas quanto num corpo de propriedades comuns, exprimíveis em termos geométricos e transformáveis umas nas outras por meio de operações que já são uma álgebra. Se esta marcha para a abstração pode ser atribuída ao pensamento mítico em vez de ser imputada (objeção possível) à reflexão do mitólogo, concordar-se-á que chegamos ao ponto em que o pensamento mítico supera a si mesmo, e contempla, para além das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos libertados desta servidão e cujas relações se definem livremente, isto é, não em referência a uma realidade exterior, mas segundo afinidades ou incompatibilidades que eles manifestam uns diante dos outros na arquitetura do espírito. Pois bem, sabemos onde um tal transtorno se situa: nas fronteiras do pensamento grego, onde a mitologia renuncia em favor de uma filosofia que emerge como a condição prévia da reflexão científica." *Du miel aux cendres*, p. 407.

14. *La pensée sauvage*, p. 328. "... diremos que nada é demais abstrato para ser primitivo e que, quanto mais se sabe acerca das condições essenciais e comuns do exercício de todo pensamento, mais elas tomam a forma de relações abstratas." *Du miel aux cendres*, p. 401.

15. *Du miel aux cendres*, p. 408.

Todavia, vem logicamente a conclusão de que "o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo... reintegrar a cultura na natureza e finalmente a vida no conjunto das condições físico-químicas" [16].

Sendo o presente livro de apresentação e não de discussão dos estruturalismos, reduzimos ao mínimo a parte crítica, inevitavelmente mais subjetiva e que necessitaria mais aprofundamento e mais espaço. No entanto, esperamos ter manifestado para os trabalhos e o pensamento de Claude Lévi-Strauss aquela simpatia sem a qual nenhuma apresentação de um pensamento alheio pode passar por honesto.

16. *La pensée sauvage*, p. 326. A oposição natureza-cultura não tem valor senão metodológico; a cultura reduz-se à matéria e às suas leis: *La pensée sauvage*, p. 340.

CAPÍTULO VI

# Jacques Lacan e a psicanálise

Entre os psicanalistas que se apresentam como patronos do estruturalismo, devemos limitar-nos a um, que será, aliás, o mais famoso, o Dr. Jacques Lacan. A *estrutura* que está no centro dos trinta anos de investigações expressas no livro do autor [1] refere-se às leis da intersubjetividade que dão origem à pessoa humana (segundo o nosso autor) e ao inconsciente, que não passa de outra apresentação das mesmas leis. Esse pensamento quer traduzir fielmente tanto as leis da realidade como proporcionar uma interpretação estruturalista, porém autêntica, dos escritos e do pensamento do próprio S. Freud. Mais do que qualquer outro estruturalista, Lacan valoriza a linguagem ao ponto de quase reduzir a ela a cultura.

Toda a técnica psicanalítica consiste em manipular a linguagem. Trata-se, inclusive, de utilizar a expressão consciente para tentar decifrar a linguagem do inconsciente, pois *o inconsciente é estruturado como uma língua*, repete J. Lacan. A identificação das articulações inconscientes, isto é, sua passagem para o consciente, deve exorcizar seu poder maléfico. Essa revelação deve contrabalançar o efeito patogênico do traumatismo que ocasionou, no passado, estruturações perturbadoras. Torna-se, então, necessário ler o sistema que coordena secretamente as diferenças (aqui os sintomas patológicos): desejos excêntricos, obsessões e fobias, pulsões irracionais, falhas na coordenação consciente da conduta. *As doenças falam* a língua estruturalista: o analista lê nos *sintomas* o sentido das *palavras* dessa língua. As lacunas do discurso apontam

1. J. Lacan, *Écrits*, 912 p., Paris, Ed. du Seuil, 1966. Entre os comentários: Ph. Malrieu, em *Raison Présente*, 5 (nov.-dez. 1967), 21-34; M. Corvez, em *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (maio 1968), 282-308; J.M. Auzias, *Clés pour le structuralisme*, Paris, 1967, cap. 9.

para um segundo discurso, não falado, porém mais prenhe de verdade para o sujeito. A verdade do sujeito é feita não da verdade das coisas, mas a partir das coisas (ainda como informe), através das estruturas dessa dupla linguagem: a das palavras da língua comum e a das palavras enigmáticas do inconsciente, traído pelo comportamento.

Na ordem genética, o homem nasce com a linguagem. Essa afirmação capital, que Lévi-Strauss entende no plano coletivo, Lacan a concebe no âmbito do indivíduo, da criança. Não existe o acaso; o que existe é o sistema ou, melhor, as diversas expressões das estruturas profundas. O analista deve compreender a lógica destes elementos aparentemente irracionais: compreender, isto é, discernir as diferenças significativas, relacioná-las, elaborar o modelo explicativo. Isso constitui ainda aqui o essencial do método estruturalista.

As anomalias psíquicas vêm da interferência entre a linguagem voluntária, racional, fala, que pretende se adaptar à situação real do momento, e a linguagem inconsciente que revela bloqueios passados, altera a leitura serena do ambiente, conferindo a elementos da situação presente significações que eles não têm objetivamente.

O inconsciente de Lacan, como em geral do estruturalismo, é forma vazia. Não é idéia feita, conteúdo inteligível. É forma simbólica, quadro pré-fabricado, significante em busca de sentido. Como os demais estruturalistas, Lacan reitera a afirmação da primazia do significante. Para o indivíduo, como para a sociedade, a vida consiste em dar sentido vivencial a esses quadros formais tão importantes quanto inconscientes. Esse sentido é subjetivo; caracteriza o modo particular de uma personalidade ou de uma cultura. Mas, no seu íntimo, personalidade e cultura são estruturas inconscientes, quadros predeterminados, embora recebam impactos de seu devir histórico. O sistema de uma doença mental, como qualquer instituição da cultura, é o significante de um significado recalcado fora da consciência do sujeito ou da sociedade que os manifestam. O duplo sentido de um significante corresponde, na linguagem freudiana, ao fenômeno da sobredeterminação. Nossas expressões são sobredeterminadas, isto é, são sempre ambíguas,

porque se podem ler nos sistemas de vários códigos. É o simbolismo, de que o espírito humano é capaz, que o permite. O significante é forma, e sua significação depende do sistema — real ou ilusório — no qual ele se integra. Na realidade, ele entra em vários sistemas: as interferências entre os sistemas simbólicos criam a confusão das línguas e explicam as anomalias psíquicas, quando o sujeito não domina mais a distinção dos sistemas, mas se torna dominado pelas confusões que eles engendram.

Cada palavra deve ajudar a entender um discurso, mas só o conjunto do discurso esclarece realmente o sentido de toda palavra. O trabalho do psicanalista torna-se, nessa altura, trabalho de lingüista; ele decifra uma língua ainda não revelada, a partir de algumas expressões ainda equívocas. A confiança do pesquisador repousa, em última instância, sobre a certeza que ele tem da coerência de cada linguagem. Cada uma, com efeito, obedece inconscientemente a leis estruturais. O que de Saussure descobriu para as línguas faladas, Lacan o afirma — depois de Freud — para a linguagem do inconsciente. As anomalias vêm menos da perturbação de determinado sistema do que das interferências de vários sistema que entram em disfunção e criam equívocos a partir da ambigüidade do significante, forma que pertence a vários sistemas com valor ou significação diferente em cada um.

A habilidade do analista se manifesta no passar oportunamente de um sistema a outro, da deficiência do significado ao valor real do significante. Por exemplo, o desejo de comer caviar (como desejo do impossível) pode exprimir, na realidade, um desejo um pouco diferente: a procura masoquista da insatisfação. A um significante podem assim corresponder dois significados em tensão simbólica. Mas um significado pode procurar desnortear o sujeito (quase sempre no sonho, porém patologicamente no estado de vigia), saltando de um significante a outro. Em cada caso a questão a resolver é: qual a relação realmente significativa? Ou: a partir das relações supostas significativas, como conceber os modelos mais aptos a traduzir racionalmente as estruturas que estão em jogo? Isso mostra até que ponto a análise lacaniana é realmente um estruturalismo.

O significante (por exemplo, sintoma patológico, aqui) refere-se não só, nem essencialmente, a determinado significado, mas essencialmente a outros significantes: nisso se traduz a primazia da estrutura ou, ainda, a primazia do significante. Uma palavra solta de língua desconhecida não revela nada. Um sintoma isolado não basta para diagnóstico. Um sistema tende sempre a se afirmar, a se proteger contra a deslocação; a estruturação quer sobreviver, consciente ou inconscientemente. Essa lei fundamental se traduz na prática pela *força dos automatismos de repetição:* geralmente bons e necessários, porque permitem transferir ao inconsciente o que dominaria a atenção voluntária do sujeito (a aprendizagem faz passar do consciente ao inconsciente cadeias de mecanismos úteis); acidentalmente patológicos, utilizando a transferência indevida de um sistema simbólico a outro, criando a confusão sobre o valor do termo (significante) no sistema consciente.

Se *uma estrutura é unidade de coerência,* não existe, contudo, garantia de coerência entre duas estruturas que utilizam alguns significantes comuns, por isso equívocos. Em conseqüência, o indício de uma disfunção patológica vem da incoerência de um comportamento, das falhas de um discurso. Se nosso rádio capta simultaneamente os sinais de duas emissoras, as palavras de um discurso criam confusão pela sua inserção nas palavras do outro. Concretamente, a partir de determinado significante utilizado pelo paciente, o analista deve investigar as relações que levam dele aos vários sistemas simbólicos a que pertence para aquele sujeito (através do método das associações livres). De fato, devem ser identificadas as *substituições* de termos de um sistema a outro (*metáforas,* na linha sincrônica) ou as *combinações* de termos provenientes de vários registros (*metonímias,* na linha diacrônica). O estratagema mais utilizado pelo inconsciente tem, com efeito, em estilística o nome de *metonímia,* que o dicionário assim define: "Tropo que consiste em designar um objeto por uma palavra designativa de outro objeto que tem com o primeiro uma relação de causa a efeito, de continente a conteúdo, de *todo* a *parte*..." ou, melhor, para nós aqui, de *parte* (significante) a *todo* (significado).

Para Lacan, e para o estruturalismo em geral, o homem nasce a partir do significante; o sentido vem a partir do significante. Não se explica por quê. Na explicação global, é assim que as coisas acontecem. Ora, o *inconsciente é a presença no homem do significante.* O inconsciente é o "outro" anônimo que não existe, senão que *aspira a ser,* e se exprime nos sonhos, nos desejos, nos gestos falhos, nos sintomas neuróticos, nos recalques e na loucura, nessa loucura cuja irradiação domina toda a interpretação estruturalista do homem: "O ser do homem, não somente não pode ser compreendido sem a loucura, mas ele não seria o ser do homem se ele não levasse em si a loucura como limite de sua liberdade" [2]. O inconsciente é o discurso do outro em mim, desse outro que precisa de mim para ser reconhecido.

Vem depois a elaboração do sentido, a vida, a história. O significante domina o sujeito e o sujeito não sabe, acreditando, de boa fé, suscitar um significante a partir da criação de um sentido, para exprimi-lo livremente. Todo o humanismo, ou o não-humanismo, do estruturalismo, esboça-se aqui. O universo mental do sujeito é dominado pela combinatória dos significantes (combinatória inconsciente), enquanto o sujeito afirma seu humanismo, acreditando dominar a combinatória dos significados (combinatória consciente), eis o esquema da epistemologia estruturalista, que desorienta profundamente os seguidores das filosofias clássicas.

A reflexão estruturalista — de Lacan e de outros — vai mais longe na sua afirmação da primazia do significante. As permutas dos significantes criam e modificam o fenômeno da significação de tal modo que a unidade estrutural do conjunto vem somente do significante. Assim, o significante não é essencialmente "significante de determinado significado"; ele preexiste como fato ou dado. Mas, se não for relativo ao significado, será relativo em relação a quê? A outros significantes. Eis a resposta surpreendente, mas, de certa forma, lógica na perspectiva estruturalista. Lembremo-nos de que as palavras aludem essencialmente às outras palavras da língua e secundariamente às coisas significadas. Em si, *o significante é símbolo de uma ausência,* da ausência do objeto.

2. *Ecrits,* p. 575.

A palavra é presença da ausência da coisa. Pensar é pensar a ausência do objeto. Por isso, pensar-se como sujeito, como *eu*, é pensar-se como presente no lugar errado; eu estou onde eu não me penso, não estou onde me penso. As palavras são substitutivos das coisas. A psicologia do sujeito foge ao verdadeiro problema do simbolismo, constituinte do homem. De fato, o simbolismo aparece quando um sistema de representações pode tomar o lugar, no espírito, do sistema das coisas. Essa interpretação quer superar a oposição clássica do materialismo e do idealismo; sua chave está na própria noção de ordem simbólica, tão capital em qualquer estruturalismo. Isso parece exigir, é verdade, um sujeito. Segue-se que o *significante representa o sujeito para outro significante*. As coisas lançam mensagens recíprocas de significações através do homem, catalisador passivo, mas cuja presença permite o aparecimento dessas línguas que são as culturas. Na natureza, a cultura aparece no homem ou a partir dele. Superando o narcisismo humano, os estruturalistas apontam que os significantes se pensam entre si ("Os mitos se pensam entre si" exemplifica Lévi-Strauss). O sujeito é o produto da combinatória de significantes: chegamos à afirmação mais radical do estruturalismo. A imagem humanística do sujeito, livre e fonte de significações, desaparece: o estruturalismo é cântico fúnebre sobre o cadáver do homem.

O homem é significante para outros significantes, mas esse significante só se realiza na ordem simbólica cuja chave está no sujeito humano. A exterioridade da ordem simbólica com respeito ao ser humano que nasce dele, é exatamente o que Lacan chama de *inconsciente*. A verdade do homem não mora no homem.

O inconsciente é estruturado como uma linguagem, repete Lacan. As leis da lingüística estruturalista aplicam-se a esta linguagem que é o inconsciente. Os sintomas das perturbações mentais têm aí sua gramática. A questão é decifrar os níveis do simbolismo, reconstituir as ligações horizontais do sintagma (a frase num determinado discurso) e as ligações verticais que fazem passar de um significado a outro. Uma gramática errada é que faz o doente mental, porque a língua, que exprime a ordem simbólica, faz a cultura e a cultura faz o homem. A cultura fala o homem. A língua fala o homem. A ordem simbólica é pai do homem: "A

ordem do símbolo não pode mais ser concebida como constituída pelo homem, mas como constituinte" (Freud e Lacan). E, além da língua, quem fala? A estrutura inconsciente da natureza profunda: o "ça", o "id", o indeterminado e indeterminável, o "Outro", o segredo do mundo. "Wo Es war, soll Ich werden": Lacan retomou ao pé da letra este programa da psicanálise segundo Freud. Onde era o "ça", o "eu" deve advir. Programa paradoxal de conscientização e responsabilidade.

O conjunto desse equacionamento muito racional não deve fazer acreditar numa rejeição do sentimento, da afetividade, pelo menos nas elaborações freudianas de Lacan. Através do sintoma (significante), a psicanálise sempre procura não só o significante real, inconsciente, escondido talvez graças à sobreterminação ou à transferência, mas, também, o desejo recalcado. A função do imaginário e o recalque nos desejos desempenham importante papel na formação da dialética simbólica normal e, sobretudo, na patológica. Muito menos podemos esquecer o papel da memória, como estrutura de resistência. Já aludimos às repetições inconscientes; a estrutura convida à repetição, a estrutura é memória, mas a pura repetição é esclerose e morte. Os desejos ou recalques também utilizam a mediação dos significantes para aparecer ou ocultar-se: o desejo "avança mascarado" (Descartes), a "ilusão deriva dos desejos do homem" (Freud). O sujeito, ou a ilusão do sujeito, forma-se numa cadeia de significantes que se referem ora a coisas existentes, ora a produtos do imaginário, pela força do desejo. Essa paisagem de representações e de miragens no campo estrutural do inconsciente constitui a ordem simbólica concreta que o psicanalista deve decifrar para libertar um indivíduo do demônio de suas angústias ou do jogo perturbador das mensagens que iludem.

A despeito do fato de Lacan ter aprendido sua arte em Freud e não na lingüística, podemos observar que o estruturalismo desse médico se revela estreitamente fiel à primazia da língua (sincronia) e de suas leis na constituição como na decifração do homem. O ser humano, entre todos os animais da natureza, é um *ser cultural*, e cultural é essencialmente língua: a língua falada e as outras (conscientes — das instituições sócio-políticas, por exemplo

— ou inconscientes — dos desejos recalcados, *linguagem primitiva* para Lacan). "O mundo das palavras cria o mundo das coisas", pelo menos para o homem (Lacan). O Verbo criou o homem. "No princípio era o verbo, realmente, e estamos vivendo na sua criação, mas é a ação de nosso espírito que continua esse criação renovando-a sempre" (Lacan).

Entretanto, esse homem precisa muitas vezes de uma salvação, da qual o psicanalista quer participar, recorrendo à manipulação das línguas para reajustar o verbo. Essa manipulação não se opera no nível das psicologias tradicionais ou do behaviorismo norte-americano (melhoramento dos *patterns*, sobretudo nas *human relations*): opera-se unicamente no nível das gramáticas das línguas, no sentido estruturalista, isto é, na recusa das objetivações feitas em nome de um valor transcendente (bem, verdade, Absoluto). O único valor transcedental do sistema é sua própria unidade, que lhe advém da coerência de suas leis imanentes, o que constitui uma maneira indireta de recuperar uma certa verdade. O racional é sempre real (Hegel, Lacan); mas limitar-se-á ao racional que desvenda o estruturalismo?

Por elementar que seja a presente exposição, temos consciência do esforço que exige para a sua compreensão. Deixando de lado as explicações ou técnicas propriamente psicanalíticas utilizadas pelo Dr. Lacan, ou as distinções que ele faz entre vários "sujeitos" que o "eu" parece confundir (sujeito psicológico, sujeito do inconsciente e sujeito pessoal)[3], para não complicar exageradamente nosso texto, preferimos salientar o paralelismo existente entre a concepção de Lacan e as formas do estruturalismo. A afinidade é evidente, o que permite um enriquecimento mútuo dos estruturalismos nascidos em campos diversos da pesquisa sobre o homem, resultando na constituição de um estruturalismo que não tem a inocência filosófica que pretende.

Não nos cabe aqui defender ou criticar a obra lacaniana. Desejaríamos, todavia, rechaçar uma crítica que seria seguramente errônea e consistiria em ver no sistema de Lacan um brilhante jogo intelectual sem alcance prático. Como Freud, Lacan reflete

3. "Penso onde eu não estou, pois eu estou onde não penso", Lacan.

sobre a realidade humana (e o faz num nível de alta abstração, mas a partir de dados empíricos e numa construção homogênea, apesar do esoterismo da língua um tanto preciosa empregada pelo autor) para curar alguns desvios em homens concretos. A hermenêutica que ele está elaborando visa à recuperação do inconsciente, através da compreensão de símbolos, com fins terapêuticos. A incursão da psicanálise no passado do paciente não tem por finalidade reconstituir sua história como diacronia, mas permitir compreender as estruturas de sua personalidade inconsciente e doentia. Com efeito, as condutas humanas não são desenvolvimento de instintos naturais, mas linguagem. Os próprios instintos naturais devem — para Lacan — ser analisados nessa perspectiva, em particular o *narcisismo fundamental* (cada um tenta se apoderar do espaço que contém sua mais bela imagem), a *agressividade* que decorre do narcisismo, o desenvolvimento cultural do Édipo, etc. O único instrumento de que o médito Jacques Lacan lança mão, além do raciocínio que sustenta o edifício todo, é a manipulação da palavra, antes de tudo da palavra explicitamente falada pelo doente; mas ele quer saber *o que a palavra é e significa.* Ele pretende com isso permitir ou facilitar a recuperação pelo paciente das três fontes da humanidade individual: a felicidade, a liberdade e a verdade. Isso deve corrigir o que uma interpretação superficial do não-humanismo do estruturalismo teria de injusto e errôneo.

CAPÍTULO VII

# Michel Foucault, franco-atirador

Michel Foucault não se reconhece pessoalmente como estruturalista. Pouco importa, pois os limites do estruturalismo não são nítidos; além disso, M. Foucault pertence seguramente à mesma orientação metodológica e ideológica, e a opinião comum costumou juntar seu nome ao dos mestres do estruturalismo. Nossa apresentação versará sobre três pontos: 1) os trabalhos anteriores à obra principal; 2) *Les mots et les choses;* 3) as perspectivas metodológicas e ideológicas do autor.

## *Arqueologia da medicina e história da loucura*

M. Foucault, desde suas primeiras obras, abre o caminho de uma nova maneira de compreender a história. Em vez de fazer a crônica das descobertas num setor qualquer — astronomia, medicina ou economia política — tentando explicar o presente pelo passado do mesmo ramo, apelando para a evolução, para o desenvolvimento, para a causalidade dos fenômenos que se sucedem sobre o mesmo palco, M. Foucault resolveu explorar o terreno da estruturação de uma disciplina de maneira sincrônica, isto é, fazendo apelo a todo o contexto contemporâneo da cultura. É a cultura vigente que condiciona *a maneira de ver* qualquer objeto, determina as condições de possibilidade do surgimento de um novo objeto científico, uma vez que o objeto de uma ciência nunca é dado pela natureza, mas é construído pela cultura. Em vez de privilegiar a sucessão (diacronia), privilegia-se a simultaneidade (sincronia); em vez de privilegiar a causalidade de um antecedente sobre um conseqüente, privilegia-se o funcionamento de um sistema cujos elementos se definem um em relação aos outros. Como se vê, esta intuição, que encontra sua plena expressão em

*As palavras e as coisas*, é de espírito profundamente estruturalista. M. Foucault fala em arqueologia, em níveis de sedimentação, em condições de possibilidade de aparecimento de um fenômeno.

*Doença mental e personalidade* (1954) é uma tentativa de compreender a doença mental partindo primeiro das análises psicológicas: encara as explicações evolucionistas (Jackson, Janet), histórico-individuais (Freud, *Cinco psicanálises*), existenciais (homem ser-no-mundo). Depois da interpretação imanente da doença, começa a situar os conceitos que revelam a existência desta doença, no conjunto das culturas que permitiram estes conceitos. Mais tarde, seu autor refunde a obra, dando-lhe novo título, *Maladie mentale et psychologie* [1], para indagar mais profundamente sobre o significado da doença mental: em que consiste esta *alienação*, e de *que mundo* aliena o homem? Aí aparece a arqueologia epistemológica. Revela, como no século XVIII, o internamento dos dementes traduz uma reestruturação do espaço cultural. Este enfoca como "normal" a condição humana que se coaduna com a liberdade burguesa; aquele que não pode assumir papel estável nestes quadros perde socialmente a configuração humana: é um desordeiro, um desviado, um louco. O advento da Razão como norma da cultura indica os limites de vigência do homem. "Nem a medicina árabe, nem a da Idade Média, nem mesmo a medicina pós-cartesiana admitia a distinção entre as doenças do corpo e as do espírito; cada forma patológica referia-se ao homem na sua totalidade... Esta organização teórica da doença mental está ligada a todo um sistema de práticas: organização da rede médica, sistema de detecção e profilaxia, forma de assistência, distribuição dos cuidados, critérios de cura, definição da incapacidade civil do doente e de sua irresponsabilidade penal; em resumo, todo um conjunto que define, numa cultura dada, a vida concreta do louco. Mas isto é ainda apenas a medida de todas as distâncias tomadas por uma sociedade com relação a esta experiência maior do Insano que, progressivamente e graças a divisões sucessivas, torna-se *loucura, doença* e *doença mental*. Seria preciso também mostrar o movimento contrário, isto é, aquele através do qual uma cultura

1. M. Foucault, *Doença mental e psicologia*, trad. *Tempo brasileiro*, Rio, 1968.

chega a exprimir-se, positivamente, nos fenômenos que rejeita. Mesmo silenciada e excluída, a loucura tem valor de linguagem e seus conteúdos adquirem sentido a partir daquilo que a denuncia e repele como loucura"[2]. A nossa noção de *loucura* aparece, quando o homem postula ser ele mesmo a verdade em vez de relacionar-se com ela; este processo surgiu quando "o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza..."[3].

*A História da loucura na idade clássica*[4] prolonga o livro precedente. Como o sonho, a loucura é uma volta às origens da formação do ser e do mundo, fusionando objeto e sujeito, pessoa e cosmos. O pensamento racional é que divide: vem a partilha do ser humano. Mas, se a psiquiatria ainda não identificou a realidade da loucura, é porque — confundindo *doença mental* com *doença orgânica* — não percebeu a insensatez como repúdio do ser marginal pelo homem padronizado em sintonia com determinada cultura (a saber, a racional-burguesa). A sociedade não dialoga com o louco: a psiquiatria é monólogo sobre a loucura. Pinel não libertou o louco, mas fixou e oficializou o objeto na sua alienação. A razão ocidental se constitui a partir da negação da loucura. Antes disso, ainda para Montaigne (*a fortiori* para a Renascença, para Bosch, Breughel...), a loucura era um passo avançado no reino do espírito livre, como para Joseph de Maistre, a superstição era um passo avançado no reino da religião. A "Razão" do século XVIII rejeitou para as trevas exteriores, misturadamente, os erros, as ilusões, os loucos. Estes deixam de ser *gente*. Não pertencem à sociedade humana, são puros objetos. O internamento era uma categoria mental da idade clássica: "O classicismo inventou o internamento como a Idade Média a segregação dos leprosos". A proteção da respeitabilidade da burguesia nascente valia bem este sacrifício, simples medida de higiene. Aliás, todo o mal vinha dos loucos: mal mental, mal social, comprometidos com o mal moral. O

2. *Id.*, p. 90-91.
3. *Id.*, p. 98.
4. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

nosocômio era prisão e não hospital. O internamento era um exorcismo bem sucedido, justa retribuição para o ser que escolheu retroceder à pura animalidade. A loucura é um fenômeno cultural, muito mais do que fisiológico. Não antes do século XVIII nasceu, com alguns profetas adiantados para o seu tempo, uma apologia do *pensamento de fora:* o marquês de Sade, Holderlin, Nietzsche, Mallarmé; e, no nosso século, Artaud, Bataille, Klossowski, Maurice Blanchot... De qualquer maneira, uma doença deve sua identidade e valor de doença à sua situação particular numa cultura que a reconhece como doença [5]. Quem é louco: Dom Quixote ou Sancho? Hamlet ou Polônio? Cordélia ou Lear? É a cultura que resolve.

Com a *Naissance de la clinique* [6] vemos que o espaço epistemológico da clínica se abre depois da era clássica, para um terreno que a explica. Foucault analisou as infra-estruturas que a permitiram. A formação do *discurso clínico,* que caracterizou a medicina do século XIX e da primeira metade do século XX, é, com efeito, um fato cultural muito determinado: seu cunho científico não deve fazer olvidar suas ligações com os demais dados da cultura. M. Foucault coloca aqui duas hipóteses:

a) Na primeira, o que mudou foi a consciência dos homens, sob o impacto das transformações econômicas, sociais, políticas, alterando a percepção da doença; os homens reconheceram as conseqüências políticas da doença (mal-estar geral, descontentamento e revoltas do povo com saúde precária), assim como suas implicações econômicas (desejo dos empresários de dispor de mão-de-obra sã; desejo da burguesia de transferir ao Estado os encargos da assistência médica). Os contemporâneos teriam transposto para o campo da saúde sua concepção da sociedade (uma só medicina, com valor universal — a ciência — mas com dois campos de aplicação: o hospital para as classes pobres, a prática

5. A antropologia culturalista já tinha notado que os Kwakiutl centram sua cultura na exaltação do *eu,* enquanto os Zunũ a centram na rejeição do *eu*: o padrão supremo do comportamento humano de um povo é patológico para o outro, e vice-versa.

6. M. Foucault, *Naissance de la clinique,* PUF, Paris, 1963. Utilizaremos também para a apresentação desta obra o artigo de M. Foucault publicado em *Esprit,* maio de 1968, pp. 856 s.

liberal e concorrencial para os ricos). Os contemporâneos teriam transcrito para o campo médico sua nova conceituação do mundo (dessacralização do cadáver, que permitiu as autópsias, condenadas pela Igreja; valorização do corpo vivo como instrumento de trabalho; preocupação pela saúde, substituindo na cidade a preocupação pela salvação eterna). Muitas coisas são exatas neste quadro, mas ele não explica a formação de um discurso científico e supõe uma nova condição, anteriormente concedida ao discurso médico.

b) Segunda hipótese. As noções principais da medicina clínica vêm da transposição de uma praxe política ou das formas teóricas que lhe correspondem. As idéias de solidariedade orgânica, de coesão funcional, de comunicação nos tecidos, a substituição do princípio classificatório em benefício da análise da totalidade corporal, correspondem à nova prática política, evoluindo das estratificações feudais à funcionalidade econômica, urbana, democrática. O abandono da classificação das doenças em esquemas botânicos corresponde ao desejo de deixar a especulação em proveito de uma melhor terapêutica funcional. Como conclui M. Foucault? A relação entre prática política e discurso médico não consiste numa transformação prévia da praxe política, que transformaria a consciência dos homens (modo de perceber as coisas e de conceber o mundo) e, depois, a forma do conhecimento, portanto, o conteúdo do saber; nem consiste tampouco numa reflexão da nova praxe em conceitos e temas que seriam depois aplicados à medicina. *A prática política transformou não o sentido ou a forma do discurso, mas suas condições de emergência, de inserção, de funcionamento: transformou o modo de existência do discurso médico.* Foucault analisou estes dados: novos critérios para designar aqueles que recebem oficialmente o direito de proferir um discurso médico (Faculdades de medicina); nova delimitação do objeto médico graças à aplicação de nova escala de observação (estatísticas); novo estatuto da assistência, criando um espaço hospitalar de observação e de intervenções médicas (serviços "gratuitos", mediante a compensação seguinte: servir de exemplos vivos para os estudantes de medicina; obrigação de se deixar ver por grupos de estudantes, até e inclusive a morte); novo modo de registro,

de conservação, de acumulação, de difusão, de ensino, do discurso médico (que não deve mais manifestar a experiência pessoal do médico, mas antes de tudo constituir um documento sobre a doença); novo funcionamento do discurso médico no sistema de fiscalização administrativa e política da população (a sociedade é tratada segundo as categorias da saúde e do patológico: declarações das doenças contagiosas, imunização...) [7].

Prossegue M. Foucault: Estas transformações nas condições de aparição e funcionamento do discurso não se exprimem em conceitos, métodos ou enunciados da disciplina: elas mudam, porém, as regras de formação deste discurso. A prática política não transforma os objetos da medicina, mas o sistema que oferece ao discurso médico um objeto possível (quadros culturais da população, do indivíduo, ou de determinado processo doentio); não transforma diretamente a metodologia, mas transforma o quadro de sua formação (registro administrativo das doenças, dos falecimentos, das suas causas, entradas e saídas de hospital, constituição de arquivos, relações de pessoal hospitalar com os doentes no campo hospitalar): o que foi transformado pela praxe política não são os conceitos, mas o sistema de sua formação. Eis como a sociologia estrutural pode esclarecer a articulação que existe entre praxe política e formação de um discurso científico.

*As palavras e as coisas*

A insistência que nos permitimos sobre o caso da formação da medicina clínica do século XIX justifica passarmos mais rapidamente sobre a metodologia endossada por *Les mots et les choses:* extensão a um campo mais vasto do mesmo tipo de inquérito. A noção central é a de *episteme:* estrutura inconsciente, de determinada cultura, que designa o campo no qual as diversas disciplinas representativas desta cultura estão em relação recíproca de significação e configuração. Em termos menos rigorosos, a *episteme* é o palco a partir do qual uma época, uma sociedade,

7. M. Foucault, "Réponse à une question", *Esprit*, maio de 1968 (5), pp. 866 s.

olha para o mundo; é o ponto de convergência das problemáticas; permite desvendar certos problemas e oculta outros. As problemáticas de todos os setores da mesma cultura se cruzam e, possivelmente, se encontram na *episteme*. Esta constitui o subsolo da cultura, a arqueologia de suas obras, a condição de possibilidade de sua criatividade como das múltiplas formas de seu saber, e também o limite de seu progresso. A *episteme*, código dos códigos de uma cultura, é a totalidade *a-histórica* de condições que tornam possível e necessária a história como fenômeno. M. Foucault investiga as variações da *episteme* na cultura européia do século XVI até aos nossos dias, através da análise da representação (relação entre *palavras* e *coisas*) exercida no falar, no classificar e no trocar (linguagem, ciências naturais, economia política). O nosso sumário só pode indicar algumas pistas ou resumir conclusões maiores.

1) Século XVI, até o fim do Renascimento. Existe uma unidade imediata entre as palavras e as coisas (a natureza, decifrada pelo homem). O livro da natureza e o livro da ciência são homogêneos. A *natureza* é soberana, o *comentário* (glosa que parafraseia o texto primitivo das coisas) é a obra característica da cultura: entre os dois, a harmonia da *semelhança*. Os símbolos são tidos como naturais. O ser humano, e talvez os outros objetos, são *microcosmos*: o mundo todo em resumo. A palavra é o espelho ou o substituto perfeito da coisa.

2) Período clássico (século XVII-XVIII): Dom Quixote representa o fim de uma era e o começo da seguinte: é o herói que sai dos livros [8] para encontrar as coisas, sem reconhecê-las. O domínio da razão vem substituir o reino da imaginação. O novo soberano: não mais a natureza, mas o *discurso que ordena* (Descartes, *Lógica* de Port-Royal) como num quadro com duas dimensões [9]. A *representação* (e não a semelhança) maneja sinais

8. "Long graphisme maigre comme une lettre, il vient d'échapper tout droit du baillement des livres." *Les mots et les choses*, p. 60.

9. Dom Quixote "lê o mundo para demonstrar os livros." *Id.*, p. 61. "A escrita e as coisas não se parecem mais. Entre elas, Don Quixote vagueia à toa". *Id.*, p. 62. "A linguagem não existe, funciona". Sobre o *discurso* clássico; p. 72-81.

arbitrários, manipula identidades e diferenças, chega à crítica, e sonha com uma ciência geral da ordem (*matesis*, taxinomia, análise genética). A palavra (linguagem), o caráter (classificação natural), a moda (ciência das riquezas) são representações: cada uma cria uma ordem do discurso (gramática geral, história natural, análise das riquezas).

3) Período moderno (século XIX-XX). O novo soberano: o *homem* mesmo, nascido das falhas da representação; seu reino privilegiado: a *história*, que vai impor suas leis à análise da produção, dos seres orgânicos, dos grupos lingüísticos (o novo saber: a economia política, a biologia, a fisiologia, investigando novos objetos: o trabalho, a produção (Ricardo), a vida (Cuvier), a linguagem (Bopp), novas realidades que escaparam à "representação"). "Antes do fim do século XVIII, o homem não existia": a *episteme* clássica não permitia uma ciência do homem; agora abre-se a perspectiva da análise da finitude. O marxismo só podia nascer neste novo contexto, informado pelo *"a priori histórico"* que rompeu a harmonia que unira coisas e representações, suscitando interesse sobre a relação que pode existir entre a representação e aquilo que é representado. Surge a possibilidade de uma filosofia transcental (Kant): a síntese das representações não cabe no espaço das representações.

4) Abre-se agora, no momento estruturalista, uma nova era cujo soberano não é mais o homem, mas as *estruturas inconscientes*. Foi o estudo da linguagem que provocou a dissolução da imagem do homem como ser consistente: através dele um *Outro* fala, pensa, move-se. Alguém está falando, mas ninguém sabe quem é. A morte do homem e das ciências antropológicas (cujo desaparecimento se anuncia antes que esteja provada sua viabilidade científica) é necessária, sempre para nosso autor, para o advento da filosofia.

Em resumo, a linguagem (as palavras) parecia simples reflexo das coisas (Idade Média, séc. XVI); a idade clássica percebeu que o discurso tinha uma retórica própria, que a ciência se articula em torno das nomenclaturas, palavras (uma ciência é um dicionário de definições concatenadas); no século XIX, o peso

das coisas rompe o quadro plano da representação: a linguagem ultrapassa a palavra, a vida ultrapassa a classificação, o trabalho ultrapassa a troca. Sobre o fundo de história, o homem chega no centro de nosso saber, como o lugar da linguagem, da vida, do trabalho. E agora se descobre que o homem não é sujeito último do saber, da fala, da atividade vital, do trabalho: ele mesmo é produto, é condicionado, é agido. No fundo do ser, além de nossa consciência, de nossa razão, existe uma razão inconsciente, um espírito anônimo, estruturas implacáveis e secretas. O homem era objeto da natureza, saiu um instante para se colocar como sujeito da história e recai no anonimato inglório do objeto perdido na natureza. O novo pensamento surge "no vazio do homem desaparecido".

Como não apreciamos repetir críticas superficiais nem temos a possibilidade de fazer aqui uma análise rigorosa da obra, limitar-nos-emos a salientar o arrojo de M. Foucault, a originalidade e a profundidade de muitas de suas intuições, a extensão de sua informação, mas também o risco assumido ao deixar de lado o que não combina com o quadro estabelecido, o risco corrido por muitas extrapolações que Lévi-Strauss não se teria permitido, enfim o equívoco que pesa sobre a identidade do homem cujo falecimento se anuncia. A obra de M. Foucault é uma interpretação, como toda obra do pensamento humano, e devemos defender o direito de propor novas interpretações. Qualquer interpretação entra em choque com outras mais ou menos integradas na cultura e deve se submeter à lei da crítica, instrumento do intercâmbio social e do progresso do saber. Aqui não nos colocamos como juiz; todavia, faltaria algo à nossa exposição se deixássemos de lado as preocupações metodológicas do autor, que vão além do emprego que ele mesmo fez delas.

### *Perspectivas metodológicas e ideológicas*

Num artigo de grande importância metodológica, Michel Foucault aceitou responder a uma pergunta que leitores da revista *Esprit* lhe fizeram e que não deixa de interessar todo o movimento estruturalista: "um pensamento que introduz a obri-

gação do sistema e descontinuidade na história do espírito acaso não tira qualquer fundamentação a uma intervenção política progressiva? Não chegamos assim ao dilema seguinte: ou a aceitação do sistema, ou o apelo à irrupção da violência selvagem, única força capaz de libertar do sistema vigente?" [10]

---

10. Artigo referido na nota 7. M. Foucault prometeu um livro sobre seu método arqueológico. A tendência racionalista — lógica do autor — e isso é mais um ponto de convergência com o estruturalismo — não deve fazer esquecer que Foucault acredita numa dialética entre formas racionais da estruturação, expressas nas modalidades do pensamento consciente, sobretudo científico, e formas irracionais (para nós, pelo menos) de estruturação, que emergem na loucura e outras brechas de nossa cultura. Com isso deve-se entender a afirmação de que o homem surgiu nas falhas da representação: se tudo fosse determinismo claramente explicado, não teria havido lugar para o "homem" que surgiu entre o século XVIII e o século XX. A subjetividade humana apresenta-se como um resíduo inexplicado. O passo que dá M. Foucault com os estruturalistas consiste em acrescentar: inexplicado não é inexplicável, a consciência da razão nem é a razão da consciência nem o todo da razão.

Quanto à morte deste "homem", escreve o Pe. Toinet: "Não somente recebo sem pena o anúncio da morte do tipo de homem a que se refere Michel Foucault, mas agradeço-lhe a notícia quase boa. Em particular, eu desejaria que ele contribuísse para desmitificar um bom número de cristãos quanto ao uso que se pode fazer de uma certa espécie de filosofia para reforçar a expressão da fé" (*Le structuralisme, science ou idéologie.* Dialogue entre Jules Gritti et Paul Toinet, Beauchesne, Paris, 1968, p. 66). O mesmo autor, que demonstrou aliás pouca compreensão do estruturalismo, propõe todavia uma interpretação notável desta liqüidação do "homem" por M. Foucault. O sujeito acreditou primeiro nos valores da cultura, da razão, do conhecimento, enquanto eram garantidos por Deus. Era o clima bastante confortador da cristandade; corresponde ao ideal epistemológico da Idade Média. Veio depois uma crise do teísmo ou da religião. Não se poderia mais confiar a Deus o cuidado de fundamentar todos os valores e a credibilidade que merece este mundo. A atenção do sujeito se voltou para as leis do discurso humano. O verbo se fez homem. Numa terceira fase, percebe-se que, no mundo que encerra o homem, nem tudo é lógico e racionalmente justificável; existem a vida, a lingüística estrutural, o domínio da economia, tudo isso com raízes insondáveis. O jogo da razão clássica chocou-se com seus próprios limites. A positividade científica criou, então, o novo dever de abraçar o irracional, de analisar a mitologia; o sujeito tentou desmitizar e desmitificar. Mas esta pesquisa levaria o homem ao desespero sobre si mesmo que a obra. *As palavras e as coisas* refletiu. Na consciência de mutos intelectuais, a passagem de um regime de fé e confiança a um regime mais crítico de secularização acarreta derrocadas íntimas.

Diante do problema da "individuação dos discursos" (o que é a psiquiatria, a medicina, a psicologia, apesar de suas profundas mudanças estruturais no decorrer do tempo?), M. Foucault estima tautológicas ou extrínsecas e não-essenciais as respostas clássicas do historicismo-transcendental (uma ciência consiste na abertura de um horizonte inesgotável) ou do empirismo-psicológico (exegeses da fundação de um fundador: Ricardo, Marx, Freud...). Ele prefere buscar *regras próprias de formação* (de um discurso individualizado no campo do saber), *critérios de transformação* ou aparecimento — limiar — (de um objeto novo do saber), e *critérios de correlação* com as outras formações de saber da mesma cultura.

Assim, Foucault começou por discutir os termos da pergunta: não existe um sistema, mas muitos sistemas; e o problema maior consiste nas suas articulações recíprocas. Invocar também "descontinuidade" não basta; são muitas as descontinuidades e o problema é de sua tipologia. Em vez de invocar a mudança ou a alteração, termos vagos, não-científicos, M. Foucault quer estabelecer uma *tipologia da transformação*, isto é: 1) deixar de lado as respostas verbais, amplas, invocando a tradição, as influências, os hábitos de pensar, as formas mentais, os constrangimentos do pensamento (= acentuação da continuidade) e estabelecer, pelo contrário, em que consiste a diferença relevante; 2) deixar de lado as explicações psicológicas da mudança (gênios, crises da consciência, aparecimento de uma nova forma de espírito) e definir melhor em que consiste a alteração; 3) substituir o tema do devir (forma geral, elemento abstrato, causa vaga e efeito universal, mistura de novo e de antigo) pela análise das transformações, na sua especificidade.

Ele dá exemplos: a) No interior de determinada formação discursiva, caracterizar as derivações, as transformações que afetam os objetos, as operações, os conceitos, as opções teóricas. Assim, uma mudança lingüística (gramática geral) pode dar-se por dedução ou implicação, por generalização ou delimitação, por passagem ao completar ou ao termo oposto da alternativa, por permutação das dependências, por exclusão ou inclusão... b) Semelhante análise mostrará as mutações nos espaços discursivos

(afetando as próprias formações discursivas). Encontraremos assim: deslocações das linhas que definem o campo dos objetos possíveis (o objeto médico passou no século XIX do quadro de referência bidimensional da classificação botânica ao quadro tridimensional do volume do corpo); nova posição e novo papel do sujeito do discurso (no século XVIII, o *observador* das ciências naturais tornou-se decifrador, intérprete); novo funcionamento da linguagem em relação aos objetos (a partir de Tournefort, século XVII, os naturalistas não querem mais exprimir a significação secreta dos objetos, mas consignar, de maneira unívoca, sua fenomenologia); nova forma de localização e circulação do discurso na sociedade (como vimos, passando do século XVIII ao século XIX, o discurso médico mudou de lugar de formação, de difusão, de modo de acumulação, de contestação...). c) Um terceiro tipo de transformações afeta ao mesmo tempo várias formações discursivas: devem-se analisar os modos de redistribuição das formações na *episteme*. Em resumo, não se trata de substituir o tema da continuidade pela noção de descontinuidade, mas importa fazer a tipologia das transformações, excluir o diagnóstico da descrição do campo epistemológico do discurso, perceber a solidariedade do sujeito do discurso com o campo epistemológico do objeto, e sobretudo definir o jogo das dependências intradiscursivas (entre objetos, operações, conceitos da mesma formação), interdiscursivas (p. ex. elucidar a *episteme* comum, em dado momento, entre história natural, economia, gramática, Teoria da representação: o que foi feito em *Les mots et les choses*), ou extradiscursivas (relações entre discursos e realidades exteriores ao discurso: o que foi tentado em *História da loucura* e em *Nascimento da clínica*). "A história é a análise descritiva e a teoria destas transformações".

O que procura conhecer Foucault na sua teoria dos discursos? Sua *arqueologia* pretende ser descrição dos arquivos, evidenciando o conjunto das regras que, num determinado contexto, definem: os limites e as formas do "falável" (de que o agente pode falar?); os limites e as formas da *memória* do campo epistemológico estudado (o que vale a pena conservar?); os limites e as formas da *reativação* (o que vale a pena valorizar daquilo que vem do passado ou do exterior? Critérios de avaliação, de conservação, de

finalidade?); os limites e as formas da *apropriação* (que tipo de grupos, de classes, de indivíduos, tem acesso àquele tipo de discurso? Sociologia da luta entre grupos para tomar conta de determinado tipo de discurso: p. ex., as tentativas do magistério romano para tomar conta da teologia católica). Nos discursos, M. Foucault não investiga o conteúdo, o significado, mas as condições de aparecimento, de desenvolvimento, de transmissão, de mutação ou de desaparecimento. O discurso não é, para ele, tema de comentário, mas monumento a ser descrito, estrutura cujas condições de possibilidade, de construção, se quer conhecer. Ele não refere o discurso à psicologia humana, mas a um campo epistemológico objetivo.

Somente depois destas precisões, ele pode responder à pergunta. O que cai com suas críticas não era indispensável à política progressiva: ele estabelece limites onde a história do pensamento, na sua forma tradicional, acredita ter um espaço infinito, entregue à liberdade absoluta dos indivíduos. Foucault mostra que os discursos têm fronteiras estruturais; contesta o tema do sujeito soberano que viria do exterior das coisas impor sentidos surgidos da sua liberdade, que sua palavra daria à luz; contesta a validade de uma explicação histórica que rejeita para um passado sempre mais remoto a chave do fenômeno presente. Revela-se impiedoso para desfazer oposições verbais: entre a vivacidade das inovações e o peso das tradições, entre a mediocridade do saber comum e a solidão do gênio, entre épocas de estabilidade e épocas de crise. M. Foucault pretende dispersar as explicações literárias e revelar o discurso na sua existência própria, na sua diferença específica, na sua *episteme*. O discurso é constituído pela diferença entre aquilo que se poderia dizer corretamente (aplicando as regras da gramática e da lógica) e aquilo que é dito efetivamente: o campo discursivo é, em determinado momento, a lei desta diferença. Estas pistas dariam uma condição menos incerta ao conjunto das disciplinas que se chamam história das idéias, das ciências, do pensamento, dos conhecimentos, dos conceitos ou da consciência. A chave reside na análise do próprio discurso existente, nas suas condições de formação, nas suas transformações, no jogo de suas dependências e de suas correlações. Mesmo o leitor não especia-

lista da filosofia das ciências pode adivinhar a seriedade e a fecundidade que nos prometem aqui o estruturalismo e a metodologia de M. Foucault.

Este acrescenta que uma política progressiva não tem seu destino ligado aos temas subjetivistas da significação, da origem, da teologia do sujeito puro; trata-se de passar das metáforas da retórica à ciência das conexões concretas. Ele procura compreender a história sem passar pela subjetividade das consciências. O programa nos parece restrito demais quando se trata de pensar em política para o futuro, pois este futuro e esta política nos parecem exigir uma conscientização dos homens; mas a acentuação unilateral, romântica, idealista, utópica sobre os temas da liberdade, os milagres da consciência, o infinito do possível, o irrealismo dos moralistas e outras boas almas, humanitárias e ingênuas, nos fazem considerar a obra de M. Foucault como um banho de realismo. Entre as coisas e nossas boas palavras, entre o mundo e nossas boas intenções, as estruturas existem, resistentes. Dentro das estruturas, M. Foucault quer nos ensinar os limites do possível, isto é, daquilo que pode ser efetivamente realizado, a partir do que existe, dentro do mundo que existe, e não dentro do mundo das palavras da demagogia.

CAPÍTULO VIII

# Althusser e a marxologia

*Estruturalismo e dialética*

Muitos estruturalistas não escondem a simpatia para com o marxismo. O paradoxo desaparece, quando se recusa reduzir o estruturalismo a uma teoria que desconhece a história ou o concreto, e o marxismo é uma ideologia manipulada pelo Partido. Num livro que se tornou clássico, Lucien Sébag quis estudar a conciliação da maior força de transformação do mundo atual e da forma mais avançada das ciências humanas [1]. Este trabalho de pioneiro não podia chegar tão cedo a conclusões decisivas para o relacionamento destas duas correntes tão diversas. O suicídio do jovem marxista impediu o amadurecimento de uma obra promissora.

À sua maneira, Louis Althusser, membro do Bureau político do Partido Comunista Francês — que não assume, é claro, o pensamento pouco "ortodoxo" deste livre-pensador — retomou o problema da ajuda que métodos estruturalistas podem trazer à compreensão do marxismo original. Com ele, não se trata de confrontar duas ideologias, mas pelo contrário de pensar estruturalmente a doutrina do Marx da maturidade. Althusser é marxista, mas não

1. Lucien Sébag, *Marxisme et structuralisme,* Paris, Payot, 1964; edição de bolso, 1967. Sébag suicidou-se, em janeiro de 1965, na idade de 32 anos. Como J.-P. Sartre e H. Lefebvre, deixou o Partido, tentando conservar a intuição e a metodologia marxista; mas excluiu "uma teoria que afirmava o primado do econômico no conjunto da história humana". "O marxismo se configurou, de maneira paradoxal, pelas organizações que se valiam dele", L.-Strauss. Como Lévi-Strauss, passou da filosofia à etnologia, estudando diversas tribos ameríndias (livro póstumo sobre os mitos dos índios Pueblos). Cf. K. Axelos, "Lucien Sébag, Entre le marxisme, le freudisme et le structuralisme", artigo publicado em *Aletheia,* Paris, IV (maio de 1966), 237-241.

se reconhece estruturalista, o que não nos importa muito pelas mesmas razões que invocamos a respeito de Michel Foucault. No entanto, como L. Althusser não representa sozinho o pensamento do materialismo dialético, achamos bom abrir este capítulo a outros tipos de confronto entre estruturalismo e dialética.

No último capítulo de *La pensée sauvage*, Cl. Lévi-Strauss contesta a *Critique de la raison pratique* de J. P. Sartre[2], e este replicou com ataques excessivos contra o estruturalismo. Parece a Sartre que a focalização estruturalista desvaloriza exageradamente a gênese, a história, a função, e acaba manobrando uma ideologia disfarçada da manutenção da ordem social vigente. Deixando o que a crítica tem de abusiva, lembraremos o lugar de destaque que Sartre reconhece à história, categoria fundamental tanto para a personalização do indivíduo como para o desenvolvimento cumulativo e irreversível das sociedades.

No começo de sua vida, o homem é nada: sua existência precede qualquer "natureza". Cada um encontra os juízos e preconceitos dos outros sobre ele; neste sentido cada indivíduo depende da visão que os outros têm dele. O filho depende daquilo que o pai espera dele. Cada um encontra assim seu papel muito condicionado e preparado. Esta visão tem incontestavelmente algo de estrutural. Mas Sartre é um humanista: ele acredita na liberdade. A pessoa vai se constituir numa revolta contra a inautenticidade do sistema, da coisa em si, da passividade, das regras preestabelecidas. Para sair do determinismo, o indivíduo se faz projeto (reconhece-se a possível influência de Heidegger): seu *eu* nasce sob o modo do imaginário. Meu projeto vai contrabalançar a mumificação que me preparou o olhar alheio.

Aos poucos, este *eu* elabora-se numa *práxis* de vida, transcendendo à experiência vivida subjetivamente e alimentada por

---

2. Sobre gênese e estrutura na obra de Sartre, ver: *L'être et le néant*, Gallimard, 1943; *Saint Genêt, comédien et martyr*, Gallimard, 1952; Transcendance de l'Ego, em *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin, 1936-37, t. VI; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2.ª ed., 1948; Avant-propos de P. Nizan, *Aden Arabie*, Maspero, 1960; numerosos artigos da revista *Les temps modernes* (maio, junho de 1966...) e sobretudo *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, que contém um importante trecho traduzido em português no livro: *Questão de método*.

decisões livres. O arbitrário do ato livre é a falha que se introduz no sistema. O sujeito é sua própria história particular, dialética, num contexto histórico definido. O realismo desta dimensão histórica da vida individual comunica-se à vida coletiva, através do fato da solidariedade concreta dos homens: eles vivem no mesmo mundo, o ato de cada um tem repercussões sobre os outros. O homem é livre porque é responsável. Existe uma práxis coletiva, guiada pela razão dialética. História e conceitos se esclarecem mutuamente, mas a história constitui a referência última e fundamental. Neste quadro, o papel da estrutura é secundário, utilitário; a gênese tem maior poder explicativo. A estrutura não possui grande generalidade, permite simplesmente analogias. Não há conhecimento autônomo de estruturas, não há devir progressivo das estruturas, mas transformação de uma estrutura numa outra. O estruturalismo, para Sartre, cria com as estruturas falsas entidades que arriscam subordinar a praxe histórica dos homens a formas alienantes. A história se faz pela práxis humana lutando com o fenômeno da escassez e com a resistência da matéria. Para Sartre, o primado da história decorre do primado da práxis humana: a história não é estrutural. O próprio conhecimento é fenômeno histórico muito mais do que estrutural.

Maurice Godelier é um antropólogo, pesquisador etnólogo, professor de economia em Paris, quando não leciona na Austrália, igualmente marxista e marxólogo[3]. Como Althusser, analisou o *Capital* de Marx, do ponto de vista da epistemologia, "isto é, da análise dos processos e instrumentos abstratos utilizados pelo conhecimento científico, racional, em economia política". "No *Capital*, encontramos a análise estrutural das relações capitalistas de produção (relações do capital e do trabalho assalariado) e encontramos essa estrutura esclarecida em sua gênese (teoria da acumulação primitiva, da gênese do fazendeiro capitalista, etc.) e no seu modo de movimento; flutuações cíclicas e crises a curto prazo, lei de baixa da taxa do lucro a longo prazo e lei da necessidade

3. M. Godelier, *Racionalidade e irracionalidade na economia*, trad. bras. *Tempo brasileiro*, Rio, 1968. Citaremos de preferência o trecho que foi publicado na revista *Tempo brasileiro*, 15-16 — número sobre o estruturalismo — pp. 147-165.

da passagem para o socialismo na perspectiva final da evolução geral". Godelier pretende seguir Marx no que diz respeito a combinações de diversos tipos de análises, estruturais ou diacrônicas, reconciliadas numa concepção ampla, porém teórica, da dialética: "O instrumento metodológico que permite apreender esse sistema em sua unidade e sua diversidade é a dialética, instrumento que permite pensar, ao mesmo tempo, a contradição e a não-contradição de um sistema real, e sua unidade". Combinada com a "hipótese filosófica do materialismo histórico", a dialética permite ao marxismo apresentar-se como teoria racional e científica. "O materialismo histórico é o próprio fundamento do método dialético, pois o homem é apreendido como sujeito prático que se acha engajado na História, pela natureza, e oposto à natureza por sua história" (*ibid.*).

O objetivo de Godelier não parece muito distante do projeto de Althusser. Com efeito, o primeiro escreve: "Acreditamos ter identificado a função e a natureza dos processos abstratos que Marx efetua no *Capital*, e, sobretudo, desejamos ter mostrado em que níveis, por que aspectos da realidade, esses instrumentos eram elaborados e manejados pelo pensador. A distinção destes níveis de intervenção da análise estrutural e da análise dinâmica, da análise qualititativa e da análise quantitativa, de economia política, da ciência histórica e da filosofia era delicada, pois nunca devia esquecer sua necessária unidade. Assim, o método do *Capital*, síntese de uma pluralidade de processos, é de lado a lado, dialético". O estruturalismo parece estar mais em jogo no primeiro dos níveis que Godelier distingue no método dialético: "Há primeiramente o movimento dialético, de algum modo inconsciente de si, realizado pelo movimento global do conhecimento racional. Este desenvolve e elabora conceitos, instrumentos de análise que comportam contradições, que exprimem ao mesmo tempo a contradição da realidade visada através desses conceitos e as contradições históricas da prática pela qual essa realidade é atingida. Assim, o conhecimento científico utiliza o método indutivo e o método dedutivo, que parecem se opor, mas cuja unidade é o próprio movimento, circular, dialético, do conhecimento científico: passagem do particular para o geral, do geral para o particular.

Outros processos operatórios como o processo analítico e o processo sintético permitem decompor o todo em suas partes e recompor idealmente (ou experimentalmente) o todo com suas partes... Descrevemos rapidamente o processo dialético do conhecimento em sua *estrutura formal,* comum a todo conhecimento racional, seja qual for seu objeto. Mas essa estrutura abstrata está sempre presente num processo particular de conhecimento que visa a um domínio particular de objetos. Este domínio pode ser o sistema feudal de produção, a evolução da personalidade da criança, as relações entre a saúde e a doença na vida dos indivíduos. A dialética opera para desvendar setores determinados do mundo. Ela é, portanto, efetiva, operatória" [4]. A categoria primordial do marxismo é para Godelier a da *mercadoria:* Marx combinou análises estruturais e análises genéticas do conceito de *mercadoria* no capitalismo, tanto no nível da micro como da macro-economia, para chegar à visão da dialética materialista que lhe conhecemos: as hipóteses do *Capital* têm papel operatório.

A utilização de métodos estruturalistas, por Godelier, no campo da marxologia, corresponde ao alargamento do estruturalismo para se tornar "uma ciência estrutural da diacronia" [5]. Godelier vê em Marx um precursor desta ciência: "Uma simples consideração do léxico de Marx indica com efeito sua insistência em pensar a realidade social com conceitos estruturais (infra-estrutura, superestrutura)" (*id.*); mais ainda, Marx deixou preciosas "indicações a respeito dos conceitos de correspondência entre estruturas e contradições" (*id.*). Godelier evidenciou que, como Lévi-Strauss, Marx desconfia das "estruturas aparentes, para traduzir as estruturas que realmente explicam a realidade (as estruturas do estruturalismo não são visíveis, são modelos racionais construídos). O divórcio que existe entre a *representação social* do salário (toda hora de trabalho é paga) e a *estrutura real* (uma fração da hora de trabalho não é paga ao operário no capitalismo) ilustra perfeitamente a dicotomia. É papel da ciência criticar as representações

4. *Id.*, revista *Tempo brasileiro,* p. 51.

5. Maurice Godelier, "Remarques sur les concepts de structure et de contraction", artigo publicado na revista *Aletheia,* IV (maio de 1966), Paris, p. 228-236 (Número especial sobre o estruturalismo).

para chegar às estruturas reais (ou realmente explicativas) do mundo, que "não podem deixar de aparecer ao avesso" e até de "se dissimular" à observação ingênua. Num sistema, as estruturas "funcionam se elas forem compatíveis", mas a busca do "invariável estrutural" permite esclarecer a noção fundamental de "estrutura dominante num sistema". Porém, longe de se contentar com um modelo estático, o pesquisador sabe que "o conceito de contradição está no cerne de uma teoria a ser feita da diacronia estrutural" (*id.*). Graças à sua nova avaliação da doutrina de Marx, Godelier conclui que o *Capital* "nos fornece o instrumento e o campo de uma teoria estrutural da diacronia. Isso significa que seu método, longe de ser contrário ao da atual análise estrutural, completa-a e talvez a autorize a tomar todo seu alcance" (*id.*).

### *O pensamento de Althusser*

Louis Althusser é filósofo que não consente na morte da filosofia e pretende inventar a forma atual desta, confrontando-se com o pensamento de Marx à luz de métodos estruturalistas. Como todo grande filósofo, L. Althusser propõe menos uma solução do que uma problemática, menos uma afirmação do que um vocabulário de conceitos bem definidos e "fundamentados". Althusser e sua equipe salientam assim o caráter provisório de seu processo. No entanto, L. Althusser constrói uma teoria para justificar a necessidade da teoria na práxis humana[6], repetindo na ocasião a célebre frase de Lenin: "Sem teoria revolucionária, não há movi-

6. "É preciso elaborar de maneira teórica e crítica a visão da classe revolucionária, se se quer precisamente que ela se torne revolucionária. Esta visão tem por fundamento, igualmente em vista da ação, a análise teórica em sua universalidade, e não uma confiança mística numa consciência de classe suposta preexistente, que bastaria ser interpretada para obter a ciência revolucionária. Parece-me que aqui se fundamenta toda a pesquisa de Althusser, independentemente de toda discussão sobre seu caráter exclusivamente epistemológico, ao mesmo tempo limite e força de Althusser." Cesare Luporini, Introdução à tradução italiana de *Pour Marx* (a obra de Althuser que temos em português sob o título: *Análise crítica da teoria marxista*, Zahar, Rio, 1967), public. Editori Riuniti, Roma, 1967; este prefácio foi publicado em francês na revista *L'homme et la société*, Paris, 2.º trim., 1967 n.º 4), 23-35 (trecho aqui citado, p. 35).

mento revolucionário". A "teoria" que Althusser constrói é a herdeira atual da filosofia, porque assume a função que essa tinha tradicionalmente, isto é, no passado. Percebe-se que a metodologia de Althusser vai ser, desde os primórdios, muito mais abstrata do que a metodologia de Lévi-Strauss, embora o ponto de partida seja sempre a linguagem, uma determinada linguagem, a saber — no caso de L. Althusser — a escrita de K. Marx.

Althusser é estruturalista não só por refletir sobre o sistema implantado num conceito (a elaboração de conceitos é o fim da ciência), mas também por pretender a evacuação da ideologia de seu próprio discurso. Com o estruturalismo, o marxismo aspira a um novo caráter científico, seja este atribuído ou não, retroativamente, ao próprio Marx. Nosso exegeta luta, com efeito, contra os falsos problemas nascidos, a seus olhos, da ideologização do marxismo (como por exemplo da oposição mítica entre sujeito e objeto) com Korsch, Mannheim, o Lukacs de *História e consciência de classe* e tantos outros dentro ou fora do Partido. Numa palavra, Althusser pretende fazer a *crítica da ideologia* (marxista). O marxismo de amanhã será fundamentalmente ciência ou se dissolverá nos pântanos das ideoligações (russas, chinesas...), eis o ponto de partida essencial à comprensão da obra de Althusser.

A rejeição, por irrelevância científica, do vivido existencial, faz de Althusser um autêntico estruturalista, mas nem por isso deixa ele de se situar conscientemente numa determinada situação histórica (as "condições") [7]. O autor achou sua vocação sob a influência dos mestres da epistemologia e da crítica do pensamento científico (Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilhem) e na leitura das obras de Foucault e Lacan (com preferência nítida por este), mas pretende superar a oposição Sartre-Lévi-Strauss. Assim, a *Teoria* é a *Filosofia* (nova); é também a *Ciência* (marxista, isto é, aquela que fornece às outras ciências seu quadro geral de compreensão dialética).

7. Após Bottigelli, Althusser reconhece que a evolução do próprio Marx se processou primeiramente no plano político e existencial, e depois no plano ideológico e teórico: "Marx tornou-se primeiro comunista revolucionário, desposando a causa do proletariado moderno, e passou depois a aderir ao materialismo histórico." C. Luperini, p. 34.

Para compreender uma ideologia, faz-se mister situá-la no contexto de seu "campo ideológico" [8]. Como Foucault, Althusser salienta a necessidade de descobrir a estruturação deste "campo ideológico" (epistemológico) de que depende uma problemática (ideológica). Althusser entende passar do "campo ideológico" estruturado, ao "campo teórico" estruturado, que marca a aparição da ciência. "A ciência não pode equacionar nenhum problema senão no campo e no horizonte de uma estrutura teórica definida". Esta estrutura comanda toda problemática científica. Um exemplo proposto por Engels dá a entender a importância desta estruturação teórica. Priestley e Scheele tinham descoberto o oxigênio, mas não se aproveitaram da descoberta, porque ela era ainda pensada em categorias "flogísticas"; Lavoisier, refletindo sobre o conceito de oxigênio, chegou a questionar toda a química flogística e abriu o caminho de uma química nova. Assim faz Marx, segundo Engels em relação à "economia clássica": "Marx está em relação a seus predecessores, quanto à mais valia, como Lavoisier em relação a Priestley e Scheele". Numa palavra, Althusser pretende explorar as estruturas em jogo na "produção do conhecimento". Mais exatamente, ele pretende decifrar *O Capital* numa problemática que aprendeu deste mesmo livro. Tal "leitura radical" vai fazer abstração dos conteúdos descritos, para analisar formalmente e, se possível, fundamentar cientificamente, os conceitos envolvidos.

Buscando o equilíbrio sistemático da obra de Marx, no nível fundamental dos conceitos operativos, Althusser é levado a acentuar a descontinuidade que existiria entre o jovem Marx, hegeliano, e o Marx da maturidade, do *Capital*, que teria rejeitado ou superado Hegel e Feuerbach, assim como os economistas clássicos. Marx entrou no marxismo, quando rejeitou a ideologia hegeliana para entrar numa estrutura (não necessariamente sincrônica) científica. Eis a tese básica da leitura de Marx feita por Althusser. Aplicando a visão marxista à obra de Marx, nosso autor estima que a teoria (ou filosofia marxista) permite simultaneamente "ler claramente em Marx, distinguir ciência e ideologia,

8. L. Althusser, *Sur le jeune Marx*, parte intitulada: "Le problème théorique".

pensar sua diferença no seu relacionamento histórico, a descontinuidade da ruptura epistemológica na continuidade de um processo histórico..." Com efeito, toda descontinuidade se dá historicamente no seio de uma continuidade (um processo): a questão é especificar os níveis [9]. Notamos aqui a divergência que separa Foucault de Althusser: para o primeiro, o marxismo é uma manifestação entre outras da *episteme* histórica e historicista que dominou o século XIX; para Althusser *O Capital* constitui em si uma profunda e duradoura ruptura epistemológica, que abre os tempos modernos. Inútil acrescentar que Althusser se recusa absolutamente a conceber o marxismo como uma forma, mesmo privilegiada, do historicismo.

Por ser fundamental, a oposição assinalada entre hegelianismo e marxismo merece uma palavra de explicitação. Limitar-nos-emos a ver sua projeção na ambigüidade do conceito de *totalidade* utilizado por ambos e tão importante para a filosofia como a sociologia ou o estruturalismo. A *totalidade hegeliana* corresponde ao desenvolvimento de um conjunto originalmente simples e cujas partes deixam de se referir a um princípio unitário. A totalidade como unidade é o alfa e o ômega da história, preexiste às partes, à sua inteligibilidade; reflete-se nelas. A História é o desenrolar da Idéia, é o fenômeno, é a manifestação do ser simples na dialética de suas cisões [10]. A *totalidade marxista* tem caracteres opostos; é *dada na sua complexidade*, não se refere à unidade de uma Idéia, de um princípio, de uma Essência, mas é o *modo estrutural da complexidade histórica*. A dialética terá, portanto, um sentido diferente em Marx e em Hegel, sendo a luta entre as partes muito mais severa para o primeiro. "O que o marxismo refuta, é a pretensão filosófica (ideológica) de corresponder plenamente de ma-

9. "Não se pode historicizar sem distinguir nem sem "periodizar" pelo menos num certo nível. A teoria dos "campos teóricos" e dos "campos ideológicos", introduzida por Althusser, constitui, me parece, um ponto de referência não negligenciável... Aceitar, a título de instrumento de trabalho, a distribuição em "períodos", como propõe Althusser, não significa ignorar seus limites." C. Luporini, p. 33-34.

10. "Não é por acaso que a teoria hegeliana da totalidade social jamais tenha fundado uma *política*, que não exista nem possa existir política hegeliana." Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, p. 180.

neira exaustiva a uma origem radical, qualquer que seja sua forma..." (Althusser). Apontando "um conflito real, uma luta real", L. Althusser salienta logicamente a noção de "contradição" (e não de "alienação"), e mesmo a de "contradição dominante" num determinado sistema [11], referindo-se neste particular a Mao Tse-tung. A noção de *contradição* é estruturalista, a noção hegeliana de alienação não o é.

A muitos, Althusser parece menos feliz quando se encerra na problemática estruturalista-científica a ponto de combater um eventual "humanismo marxista" como sendo uma intrusão inaceitável da ideologia [12]. Mas esta "rejeição teórica do humanismo"

---

11. "A reflexão das condições de existência da contradição no interior dela mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição é a característica mais profunda da dialética marxista, o que tentei expressar com o conceito de sobredeterminação". *Id.*, p. 181-2. Esta *sobredeterminação* de Althusser é a "reflexão das condições na contradição" (*id.*, p. 184): as condições não só *provocam* a contradição; mas ainda *se refletem* nela.

12. Contudo, este "anti-humanismo" deve ser bem entendido. Althusser rejeitou o "humanismo" como ideologia abstrata, mítica, sem eficácia, muito mais do que um "humanismo-real" que corresponderia ao bem do homem. De fato, como deixar de lutar por aquilo que cada um concebe como a verdade e como o bem real do homem? Ver a "Nota complementar sobre o humanismo real", em *Análise crítica da teoria marxista*, pp. 215-220, de onde tiramos o que segue: "O humanismo-real pode ser hoje a *palavra-de-ordem* de uma recusa e de um programa, no melhor dos casos, portanto, um sinal *prático*, a recusa de um "humanismo" abstrato, que não existe mais do que no discurso e não na realidade das instituições, e a indicação de um além, de uma realidade que está ainda *além*, que não foi ainda verdadeiramente realizada, mas *esperada*, o programa de uma aspiração a se realizar na vida... Para nós, o "real" não é um *palavra-de-ordem teórica*: o real é o objeto real, existente, independentemente do seu conhecimento, mas que não pode ser definido a não ser pelo seu conhecimento... Para dizer as coisas de maneira simples, o recurso à moral, profundamente inscrito em toda ideologia humanista, pode desempenhar o papel de um tratamento imaginário dos problemas reais... A palavra-de-ordem do humanismo não tem valor teórico, mas um valor de índice prático... Devemos tomar cuidado para que, nesse processo, alguma *palavra*, justificada por sua função prática, não venha usurpar a função *teórica*." A respeito do "humanismo", Althusser distingue três etapas na vida de Marx: 1) uma fase humanista: defesa do homem como "liberdade e razão", contra o despotismo prussiano; 2) uma fase feuerbachiana, correspondendo ao uso da palavra "alienação": o homem

não é arbitrária no pensamento de Althusser; ela pode e deve provocar uma reação teórica que desce ao nível profundo de sua análise. Com razão, Cesare Luporini escreveu na sua introdução a *Pour Marx:* "Parece-me que não se pode atenuar este anti-humanismo de Althusser, reduzindo-o a ser a mera recusa de uma antropologia especulativa (recusa, sem dúvida, do próprio Marx)... Este anti-humanismo tem raízes mais profundas; deve-se, de certo modo, ao conjunto de suas posições, ao tipo de estruturalismo que ele professa, que se manifesta por uma tendência a fazer desaparecer o homem — tanto quanto possível — do conjunto das ciências ditas humanas". Nesta perspectiva, Luporini propõe que seja feita uma análise epistemológica do princípio: "A cada um segundo seu trabalho; a cada um segundo suas necessidades".

Althusser tem conceito próprio da *teoria* (conhecimento sistemático). Não é elaboração empírica de um sujeito que "abstraiu" a "essência" de um objeto, mas é *produto de um processo de produção mental* (o objeto do conhecimento não é objeto real). A ciência *produz* seu objeto como a indústria a sua mercadoria. A matéria-prima da produção mental (teoria, sobretudo) são os conceitos comuns, que Althusser chama "generalidade I". Estes conceitos operam no seio de um sistema cultural que Althusser chama "generalidade II". O processo de especificação torna mais rigorosos e mais adequados os conceitos: purificados, são chamados por Althusser "generalidade III". O objeto não pode ser pensado como essência separável de seu contexto: o conceito pertence a um *campo teórico* ou *ideológico* (noção de estrutura cultural). Althusser chega assim à conclusão que o consagra estruturalista: *Não é o olho do espírito que vê um objeto, antes, é o campo epistemológico que se vê nos objetos, através de nós.* Não é o real que funda um conceito, mas é a coerência interna de uma ciência que funda a verdade de seus conceitos. Althusser pretende evitar o

---

é um ser comunitário, isto é, sua liberdade e razão desenvolvem-se *nas* relações com a sociedade e a natureza (manuscrito de 1844); 3) a partir de 1845, Marx se libertou de Feuerbach (e de Hegel): não existe "essência" do homem, o humanismo é uma ilusão; nasce o marxismo como anti-humanismo teórico. Escreve Althusser: "Não se pode conhecer algo dos homens senão pulverizando em cinzas o mito filosófico do homem" (no nível da teoria, não necessariamente no nível da ideologia e da sua praxe).

idealismo que traem essas afirmações, situando a operação intelectual no seu contexto histórico.

Mesmo se a teoria devesse eliminá-la, nem por isso a *ideologia* é dispensável; faz parte de toda sociedade real, como sistema de representações que traduz uma estrutura inconsciente daquela sociedade. Ela é vivida como relação dos homens ao mundo. Ao tema da ideologia, Althusser une outro de grande importância na sua doutrina: o da *superdeterminação do real pelo imaginário.* A lei da passagem de uma estrutura para outra se encontra, para Althusser, no conceito da *superdeterminação.*

O homem não está no centro da *teoria.* Mais especificamente, o homem não se encontra no centro da economia. 1) Não se encontra no centro da *produção:* com efeito, a produção depende do *processo de trabalho* (que depende das leis naturais e da tecnologia, não sem um eventual "sentido humanista" do trabalho) e das *relações sociais de produção* (que não são relações interpessoais, mas relações entre homens em dependência dos elementos e processos materiais da produção). 2) O homem não se encontra no centro da *distribuição:* a distribuição dos produtos é reflexo da produção e do poder aquisitivo; a distribuição das rendas é reflexo das relações de produção. A produção comanda, portanto, a distribuição e o consumo, e não vice-versa. 3) Com efeito, o homem não se encontra tampouco no centro do *consumo:* até o consumo para satisfação das necessidades vitais depende da capacidade de pagar e da renda individual, como também do nível de produção de determinada sociedade (aqui se insere a questão do subdesenvolvimento). O mecanismo de consumo depende da funcionalidade deste para produzir mais instrumentos de produção.

Em resumo, os verdadeiros sujeitos da economia não são homens concretos, mas "a definição e a distribuição das funções" num sistema social. O centro da economia está fora da pessoa humana, numa realidade estrutural que a teoria deve elucidar. Por fim, e ampliando o problema, o homem não é o centro da história: a história é categoria do conhecimento e não da realidade concreta. A história refere-se não ao homem, mas a estruturas complexas, totalidades dependentes de determinado modo de produção.

O problema central para Althusser não é o da produção e de seu reflexo na superestrutura, mas o problema das relações entre *história e estrutura,* apelando para a distinção de vários níveis. De qualquer maneira, nem a história nem as significações surgem da livre vontade do homem.

*Henri Lefebvre, crítica de Althusser*

Henri Lefebvre é um outro intelectual marxista de grande renome; pronunciou-se de maneira crítica diante do estruturalismo[13], contestando notadamente a "redução estrutural": 1) não se deve reduzir o homem ao intelecto analítico, criador de formas e significações, desprezando os conteúdos; 2) não se deve reduzir o intelecto humano a funções classificatórias e combinatórias, deixando de lado o conteúdo da *práxis,* a dialética, o trágico, as emoções e paixões, o individual. Num artigo da revista *L'homme et la société* [14], H. Lefebvre se mostra o mais perspicaz e ferrenho crítico de Althusser. Para ajudar a situar o estruturalismo althusseriano, tentaremos apresentar o que nos parece mais notável nas observações de Lefebvre.

1) Althusser deplora o *vazio atual da teoria marxista,* mas o sistema que ele cria como remédio não enfrenta os novos problemas da práxis social atual [15] e preenche artificial, formal e aprioristicamente os "buracos", as lacunas, da construção teórica.

---

13. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne,* Grasset, 3 vol.; *Introduction à la modernité,* Ed. de Minuit, 1962; *Marx philosophe,* PUF, 1964; *Métaphilosophie,* Ed. de Minuit, 1965; *Le langage et la société,* Gallimard, 1966; *Position: contre les technocrates,* Gonthier, 1967; *Le droit à la ville,* Anthropos, 1968; *La vie quotidienne dans le monde moderne,* Gallimard, 1968.

14. H. Lefebvre, "Sur une interprétation du marxisme", em *L'homme et la société,* IV (abril-junho 1967), 3-22. Todas as citações deste fim de capítulo são tiradas deste artigo.

15. Por exemplo: "Qual é a importância da demografia como ciência? O ímpeto demográfico constitui um determinismo específico? Por que e como? Onde vai a sociedade atual? Quais são as conseqüências longínquas da automação? Que pensar da hipótese da cibernetização da sociedade? Que pensar da terrível contradição que fada os camponeses a desaparecer pela

"L. Althusser toma os conceitos *in abstracto,* na sua pureza e rigor, sem confrontá-los com um conteúdo. Tenta "fundá-los". Ora, o vazio teórico não se pode declarar senão em nome de conteúdos ainda mal apanhados, ignorados ou mal elaborados conceitualmente." Por exemplo, Althusser chega penosamente a distinguir na sociedade o resultado e a forma societária; isso, no entanto, não acrescenta nada de substancial ao que as ciências sociais já sabem do "efeito de sociedade".

2) Althusser ignora ou silencia autores cujas obras são contribuições válidas, pelo menos importantes, para os temas de que ele trata [16], valorizando exclusiva ou exageradamente Stalin (o grande pensador teórico do Partido) e seus seguidores italianos, e de outro lado o Dr. J. Lacan. Contudo, "a problemática de Althusser não deve ser rejeitada".

3) *O Capital* não se propõe como uma mensagem a decifrar, mas como a *decifragem de um mundo* real, de um conteúdo: o mundo da mercadoria. Marx não foi exegeta dos economistas clássicos, mas diretamente da realidade. Os autores podem ajudar, não se deve todavia edificar uma escolástica formal, desprovida de ligação com os conteúdos históricos. Althusser torna Marx mais abstrato e menos inteligível. Temos também, a impressão de que, para Lefebvre, a "estrutura" de Marx é muito mais concreta do que a do estruturalismo. Contrariamente ao que se lê no *Lire le Capital* [17], "o conceito central, em Marx, é o de *relação de produção,* que não se reduz a uma combinatória ou a modos de combinações. No pensamento de L. Althusser e de E. Balibar, a totalidade estruturada, a saber, *o modo de produção* (HL: algo abstrato) tende a se substituir, no nível essencial, à *estrutura* (HL: algo concreto), sobre a qual a classe dirigente ou as classes dominantes

---

industrialização da agricultura, enquanto são ainda maioria no mundo? Que dizer do fim da cidade cujas formas estouram"; "os resultados da colonização e da descolonização, da crise da historicidade (da consciência e da ciência histórica), da sociedade de consumo...".

16. Por exemplo: Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance;* Raoul Vaneigem, "Banalité de base", em *L'Internationale situationniste,* 7-8; J. Berque, *Dépossession du monde;* Georges Gurvitch...

17. *Lire le Capital,* t. II, texto de E. Balibar, p. 189.

constroem as relações de propriedade (direito), as formas políticas e as ideologias, superestruturas cujo conjunto constitui a totalidade considerada". A noção althusseriana de "sobredeterminação", emprestada à psicologia, não ajuda a definir os níveis.

4) O "rigor" de Althusser é somente aparente, porque não constrói ciência válida. A transposição da *redução estruturalista* (cuja validade não se discute para a lingüística) pode ser um abuso, quando aplicada à obra científica de um Marx. Fiel ao "princípio de imanência", Althusser deixa de tratar do assunto de Marx (a mercadoria), para se hipnotizar pelo assunto Marx (a letra do *Capital*).

5) A mania estalinista e althusseriana dos "cortes", das descontinuidades epistemológicas, impostas em nome do sistema, não é legítima: ruptura entre Hegel e Marx, entre Marx-jovem [18] e o *Capital*, entre o marxismo e o resto do pensamento científico, humano... A classificação que estes cortes permitem dá uma nomenclatura, não um verdadeiro conhecimento. As oposições são fictícias e ignoram o valor das transições. A problemática do sistema deixa escapar muito da vida e do mundo. Quem descobriu a superação é Marx, Althusser retrocede.

6) A crítica althusseriana da *alienação como conceito* ideológico-humanista não é válida. Trocar "alienação" por "exploração" é ir para pior. Em Marx, para Lefebvre, a alienação se define em termos de "possibilidades" e se une não só a um humanismo, mas também, e sobretudo, ao conceito de *apropriação* (da parte do homem, de seu próprio ser, de sua atividade, de seu tempo, do espaço...). "Althusser rejeita a *apropriação*. O que resta de humano?... Com a alienação, com o humanismo, caem também a idéia de felicidade e de liberdade". Aqui estamos na batalha *estruturalismo* versus *humanismo*.

7) Lefebvre critica Althusser por "esvaziar o movimento dialético": "Com o calor (da vida) foi-se embora o pensamento dialético". "L. Althusser começa mal: pelo fim, o equacionamento for-

18. "A inovação de L. Althusser consiste em não admitir mais o "período hegeliano", mas um "período feuerbachiano". *Pour Marx*, I, 27 s.

mal. Termina mal, por uma formalização pura. Ele faz o carro *andar diante dos bois* e não sai do mundo ao avesso, isto é, do mundo a derrubar". Althusser disseca o pensamento de Marx, mas encontra um esqueleto.

8) A distinção ciência-ideologia, de Althusser, é fictícia, reduzindo o real ao sistema, constrói um objeto racional, formal, pseudo-científico, que não conserva todas as contradições (isto é, a riqueza, o dinamismo) da realidade. "A ciência unitária que o estruturalismo de L. Althusser quer constituir — que ele chama "teoria" — está ligada a uma noção restrita do real. Elimina o *possível*. O erro metodológico fundamental de L. Althusser é ficar no interior da forma e das questões formais, procedendo a uma formalização sem ter elucidado a "forma" e sua relação com o conteúdo... O conceito, forma de um conteúdo, não tem nada de ideológico. A ideologia é a extrapolação, a interpretação, enxertada sobre os conceitos, misturadas com representações parciais e segregadas da prática. "A ideologia é necessária para a totalização de um ser social. O conhecimento tem por campo as relações entre conteúdos e formas."

9) A invenção althusseriana da expressão "prática ideológica" não resolve o problema de saber como certas ideologias têm eficácia histórica. A. não analisou a resistência que a prática encontra na matéria, na história.

10) Lefebvre acha que fracassou a tentativa althusseriana de uma metalinguagem para julgar do marxismo do *Capital*. Como se reparou, os pensamentos de Althusser e de Lefebvre não deixam de ser dialéticos; por isso mesmo convinha expô-los juntos.

CAPÍTULO IX

# Dumézil e alguns outros campos do estruturalismo

## *Georges Dumézil e a história estrutural*

A reflexão que propõe F. de Saussure sobre o jogo de xadrez ilustra perfeitamente a relação original do estruturalismo com a história. Trata-se de jogar, não da origem pérsica do jogo ou chinesa das peças que possuo. No meio do certame, mudo uma peça. "Sem movimentar grande coisa, o lance tem uma repercussão sobre todo o sistema; é impossível ao jogador prever exatamente os limites destes efeitos. As mudanças de valores que dela resultam são ora nulas, ora muito graves, ora de importância média. Determinado lance pode revolucionar o conjunto do jogo e ter conseqüências até para as peças momentaneamente fora da questão" (*Cours de linguistique générale*). O lance é uma operação de *transformação* que resulta num novo equilíbrio da situação, do *sistema* concreto do jogo. Para avaliar esta situação num determinado momento: "É totalmente indiferente que se tivesse chegado a ela por um caminho ou por outro; o curioso que seguiu todo o jogo não leva a mínima vantagem sobre o outro que viria observar o estado do jogo no momento crítico; para descrever esta posição, é perfeitamente inútil lembrar o que se passou dez segundos antes" (*ibid.*). A situação do conjunto determina o valor de cada peça e cada peça só tem sentido e valor no seu relacionamento dentro do conjunto do tabuleiro. A própria "história" não se interessa somente pelos "lances", pelas transformações que ocorrem no mundo e na humanidade; está também interessada, e cada vez mais, pelo tipo de equilíbrio que determinada sociedade desfruta em certa época. Quem estuda, por exemplo, o Panteão romano arcaico, esbarra sobretudo com a tríade pré-capitolina: Júpiter, Marte, Quirino.

Não parece lógico ver um G. Wissowa entrever a "estrutura teológica" (*Göttersystem*) da tríade de Iguvium e depois estudar separadamente os três deuses romanos. Mas não antecipemos sobre a obra de Dumézil.

No seu livrinho sobre *o estruturalismo*, Jean Piaget salienta que este movimento metodológico deveria se desenvolver e se complementar na direção de um "construtivismo" [1], isto é, defrontar-se mais diretamente com o problema da temporalidade e da história, com o problema da gênese das estruturas. Não basta invocar a desarmonia entre sistemas, que — a partir de um certo limiar de flexibilidade e resistência — provocaria uma ruptura para novo equilíbrio sistemático. Como explicar, por exemplo, a aparição de novos elementos? Como se opera a escolha segundo a qual um sistema se transforma em outro determinado sistema e não num terceiro esquema dotado teoricamente de igual ou superior probabilidade? O que subsiste de uma teleologia (aristotélica ou não)? Como explicar a função totalizante da história? Muitos caminhos se abrem às pesquisas dos estruturalistas. Não podemos apresentar aqui todos os trabalhos que já deram algum fruto positivo. Um fato é incontestável: a história real não é simples sucessão descontínua de quadros sincrônicos. Quais são então as possibilidades do estruturalismo de alimentar uma filosofia da história que lançasse algumas luzes sobre os movimentos de longa duração? De qualquer modo, não basta responder com a observação de Auzias, aliás não desprovida de verdade: "Não é a história que transforma as séries, são as permanências que se articulam diferentemente e constituem assim a história" [2]. A noção de história não terminou o ciclo de suas transformações. Convém contudo, salientar a distinção importante que se faz hoje entre *história* e *diacronia:* a primeira, abrangendo a espessura concreta dos objetos temporais, procura desvendar *relações de causa a efeito* que têm *o tempo por vetor irreversível;* o estudo diacrônico versa sobre *leis de transformações teoricamente reversíveis.*

1. J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 1968; ver também, do mesmo autor: *Éléments d'épistémologie génétique*, PUF, 2 vols.

2. J. M. Auzias, *Clés pour le structuralisme*, Seghers, 1967.

A história estrutural, se podemos utilizar esta expressão, reage contra a concepção genética da década dos anos 30; a explicação de uma etapa está exclusivamente na etapa anterior e no surgimento de gênios que o meio não explica. A noção-chave do historicismo era a noção da *continuidade*. Ainda aqui a preocupação estruturalista vai acentuar a heterogeneidade das épocas na história, isto é, acentuar as rupturas, a *descontinuidade* na sucessão, mas também a coerência na coexistência. Entre outros, Marx vislumbrou o fenômeno dos pontos de ruptura na história. Na história das ciências, Bachelard frisou ainda melhor as rupturas epistemológicas, quando muda o cenário do conhecimento, em vez de apelar para o simples fato da acumulação das aquisições.

A concepção estrutural da história tem um primeiro nível de aplicação com a psicologia individual. A psicanálise distinguiu dois processos no progresso do espírito humano: 1) a *extensão* e a *transferência* do interesse (compreensão de idéias cada vez mais complexas, no prolongamento das idéias mais simples e simbolizando-as); 2) o *desmascaramento* (descobrimento) de simbolismos prévios em que aquilo que se tomou pela verdade objetiva, pura, passa a ser aspecto ou representação de verdade [3]. Para o estruturalismo, não há um passado infantil e um futuro desenvolvido, uma concepção primitiva ultrapassada e uma mentalidade moderna civilizada e objetiva. O espírito humano permanece sempre o mesmo, passando das aparências à explicação profunda mais racional. Para compreender a corrente da civilização, as *coexistências técnicas* são mais importantes que sua sucessão; o que permanece pode ser mais importante do que aquilo que desaparece. Mas as *articulações* são de suma importância, e os movimentos de grande alcance, lentos. O método, portanto, se assemelha ao emprego dos modelos de funcionamento na física.

*O mesmo* permanece sob formas diversas: os mesmos móveis na sala, mas dispostos de maneira diferente. Na invenção, trata-se sempre de organização, de arranjo, de relacionamento, de nova perspectiva dada à ordem. Mas será sempre possível escrever assim

3. Ernest Jones, *Papers on Psychoanalysis*, p. 87 (citado em Lacan, *Écrits*, p. 699).

a história? Entre as obras que encaminharam para uma solução, não existe outra mais importante e melhor do que *La religion romaine archaïque* de Dumézil [4]. Com este historiador ("mitógrafo e comparatista", segundo ele se apresenta), não abordamos a história como filósofos, mas de maneira muito concreta. Ele não partiu de uma pré-concepção de "história estrutural" (que outros elaboraram a partir de sua obra) e não devemos encontrar nele uma manipulação racional semelhante àquela que opera Lévi-Strauss com os semas míticos. Não se trata de sistematizar indevidamente a história, mas de perceber os níveis de estruturação em atuação na história. Nesta perspectiva, o problema da herança é fundamental: "... é necessário considerar Roma e sua religião em si, por si, no seu conjunto..." [5], isto é, no seu sistema e não só na sua dependência genealógica. Esta visão corresponde a um novo "espaço significativo" que só era concebível depois da hipercrítica, que permitiu (até certo ponto) duvidar sistematicamente da existência de Homero e de Shakespeare. "A religião romana não se dirige ao símbolo, mas ao deus por trás do símbolo". Toda explicação deve abranger uma zona cultural, um sistema conceitual e representativo; a religião, por exemplo, será concebida como uma série de estruturas com dominantes.

Algumas ilustrações tiradas da obra de Dumézil nos farão compreender como este autor concebe e apresenta a inteligibilidade histórica da religião mais antiga dos romanos. "Recusei-me escolher entre a *exposição sistemática* e a *exposição histórica*. Este dilema clássico é ilusório". O historiador deve modelar seu método segundo as exigências de seu objeto. "Conseqüentemente, para os primórdios impõe-se o *quadro sistemático* e, para os últimos séculos, o *quadro histórico*. Contudo, cada nível deve ficar aberto à outra perspectiva..." [6]. Nos últimos séculos da República, "a

4. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966, 680 pp. (as referências desta seção a Dumézil são todas deste livro); do mesmo autor: *Jupiter-Mars-Quirinus*, Gallimard; *L'héritage indo-européen à Rome*, NRF; *Les Horace et les Curiace;* Gallimard; *Le Livre des héros des Scythes actuels* (trad. GD).

5. Dumézil, p. 8.

6. *Id.*, p. 141.

relação que une a coletividade à iniciativa particular no desenvolvimento e na administração da religião, inclina-se nitidamente para a coletividade" [7]; uma constante romana o traduz: a desconfiança ou a rejeição do inspirado carismático [8].

Júpiter, Marte, Quirino: "Seguiremos estes três deuses, que sempre permaneceram importantes, através de sua evolução, esclarecendo os capítulos mais *históricos* que se seguem. Esta flexibilidade não é incoerência, mas docilidade à matéria... Não podemos considerar a "Staatsreligion" como um produto secundário superposto à "religião dos camponeses" ou como um derivado dela; desde o início, a sociedade, o *regnum* tiveram seus cultos e seus deuses que não pertenciam aos cidadãos privados" [9]. "Progressivamente, deveremos fazer entrar a teologia inteira dos três deuses, e sua história" [10]. A descrição da "estrutura" que relaciona os três grandes deuses se complementa com a descrição das leis de transformação que permitiram passar do equilíbrio de uma época ao da época seguinte. Assim, Dumézil procurou "analisar e ilustrar os procedimentos deste enriquecimento: abstrações personificadas, empréstimos aos vizinhos, deuses evocados ou conquistados, primeiras naturalizações de deuses exportados pelos gregos, deuses gregos vindo de mais longe... A religião assim preparada, observamo-la funcionando..." sob o impacto das guerras ou outros acontecimentos [11]. "Estudaremos por si mesmos os meios, operativos e receptivos, pelos quais a sociedade romana se relaciona constantemente com os poderes divinos: sacrifícios e cerimônias, organização sacerdotal, interpretação dos sinais... Este inquérito não se socorre de nenhuma escola, de nenhuma doutrina pré-fabricada..." [12]. Utilizando outros trabalhos de história das religiões, chega-se a uma verdadeira análise estrutural das pulsões humanas e da cosmovisão que se exprimem para especificar as tarefas de seus deuses (ou santos). Numa página capital, Dumézil resume

7. P. 133.
8. P. 134.
9. P. 142.
10. P. 156.
11. P. 142.
12. P. 143.

assim a "ideologia das três funções": "Os principais elementos e engrenagens do mundo e da sociedade estão divididos em três campos harmoniosamente ajustados; em ordem de dignidade decrescente: a soberania com seus aspetos mágicos e jurídicos (expressão máxima do sagrado); a força física, a coragem que têm, na guerra vitoriosa, sua manifestação mais espetacular; a fecundidade e a prosperidade com suas condições e conseqüências..." [13]. Sem falar em Trindade cristã, a tríade romana (Júpiter, Marte, Quirino) tem por paralelos na Escandinávia: Odin, Borr, Freyr; na Índia védica e pré-védica: Mitra-Varuna, Indra, Nasatya. Trata-se de elaborações culturais de necessidades humanas que não surgem de teoria alguma, mas da própria vida humana: "O poder e o saber sagrados, o ataque e a defesa, a alimentação e o bem-estar de todos" [14]. Quirino é "o padroeiro dos homens considerados na sua totalidade orgânica. Ele deixa a Júpiter e a Marte a superestrutura ideológica e cuida da substância, do bem-estar, da manutenção desta massa social" [15]. Mais tarde, acrescentou-se ao programa de Quirino a consecução de uma *paz vigilante* [16].

Pode-se facilmente imaginar e verificar o reflexo da tríade sobre a organização social: uma aristocracia tem o poder político e a ciência; a classe dos militares simboliza a força; a massa do povo ou da nação deve se organizar para produzir a alimentação, o vestuário, o abrigo... Contudo, este esquema, mais grego que romano, não subsiste em Roma no fim da época real [17]. "É mais importante para nós reconhecer a filosofia implícita, a teoria do mundo e da sociedade que sustenta as lendas das origens do que pretender discernir a parte realmente histórica... De maneira geral, toda vez que os três deuses aparecem reunidos, a sociedade inteira está inserida na sua estrutura, como a totalidade dos dinamismos da ação divina e humana" [18].

A história estrutural não faz apelo a um material novo, mas corresponde a uma conversão na perspectiva do historiador. O

13. P. 166.
14. P. 167.
15. P. 246.
16. P. 265.
17. P. 169.
18. P. 170.

que é comum a todos os estruturalismos: uma conversão radical *ao objeto*, e não necessariamente uma nova visão sobre o objeto. Quem julga, quem situa, não é mais a visão do historiador, mas o meio estudado como campo objetivo. Os antigos nos julgam através da obra de Dumézil. Surge uma temática nova, a de grandes conjuntos na história [19]. Todo fato cultural é considerado como fruto da atividade dos homens do tempo. Entre "as palavras e as coisas", situa-se "o estudo do homem e de suas funções psicológicas" (Foucault). Se a arqueologia das culturas, focalizando as mentalidades, tende a fazer desaparecer o homem (como sujeito livre e pessoal), é sem intenção alguma. Na sua expressão extrema (que não é de Dumézil, muito clássico a respeito da identidade do homem), a história estrutural descobre um sujeito ausente de seu "objeto histórico". Daí a fazer apelo a um "inconsciente natural", a distância é pequena.

*Tzvetan Todorov e a poética estrutural*

Métodos estruturalistas têm na literatura um campo de investigação muito amplo e que reivindica o pioneirismo de Aristóteles (*Retórica, Poética*). Mas a própria amplidão do campo, a falta de maturidade dos métodos, a incerteza que paira sobre o valor dos resultados, a inutilidade dos fins, a complexidade das explicações para se chegar a uma tecnicidade, se não a uma impossível formalização: fundadas ou não, estas suspeitas justificam que se passe aqui rapidamente, numa iniciação como esta, não sem marcar, entretanto, o lugar desta dimensão da atual pesquisa estruturalista. Nesta seção, salientaremos o nome de Todorov como autor de uma obra particularmente representativa [20].

19. Outro exemplo típico: J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs (Études de psychologie historique)*, Paris, Maspero, 1967.

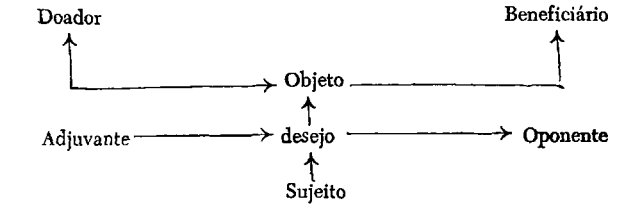
20. Tzv. Todorov, *Littérature et signification*, Paris, Larousse, 1967; "Les registres de la parole", em *Journal de psychologie*, III, 1967; "Typologie du roman policier", em *Paragone* 102, 1966; *Grammaire du Décaméron*, Mouton, 1969. Na presente seção, sem excluir outras fontes, seguiremos, de preferência, o capítulo "Poétique", de Tzv. Todorov, em *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Ed. du Seuil, Paris, 1968, pp. 97-168.

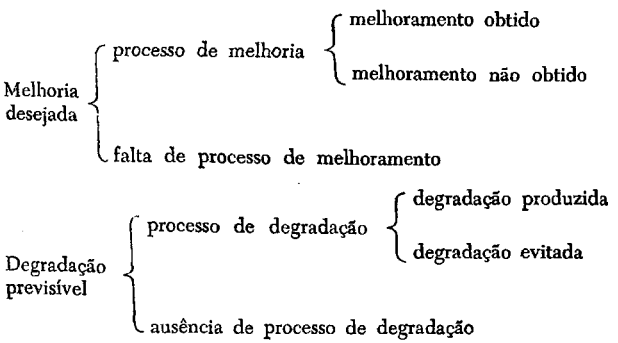
A elaboração utilizada na análise estrutural consiste sobretudo numa rede de distinções e definições que ajudam a situar melhor as palavras entre as coisas e os homens (praticamente entre o autor de um discurso e seu leitor ou ouvinte). Uma primeira distinção de atitude se faz conforme a obra literária é considerada como o objeto do estudo ou como manifestação de um objeto mais remoto: a) No primeiro caso, temos diversos tipos de descrições, que invocam *razões* mais do que *causas* (a crítica literária pode ser o comentário clássico, pode igualmente se inspirar em métodos estruturalistas). b) No segundo caso, as pesquisas se dirigem para a decifração da estruturação de um determinado campo epistemológico: psicológico, sociológico, filosófico, psicanalítico. Nesta família, encontra-se a "poética estrutural" que T. Todorov apresenta assim: "Não é a própria obra literária que é objeto da atividade estrutural; o que se questiona, são as propriedades deste discurso particular que é o discurso literário. Toda obra é então considerada unicamente como manifestação de uma estrutura abstrata muito mais geral, de que é uma das realizações possíveis. Esta ciência preocupa-se não com literatura real, mas com literatura possível; em outras palavras: com esta propriedade abstrata que faz a singularidade do fato literário, a *literalidade* (*"littéralité"*). A finalidade deste estudo não é articular uma paráfrase, um resumo explicativo da obra concreta, mas propor uma *teoria da estrutura e do funcionamento do discurso literário,* uma teoria que apresenta um quadro das possibilidades literárias tal que as obras literárias existentes apareçam como casos particulares realizados... O texto particular não será mais do que um exemplo que permite descrever as propriedades da *literalidade."*

a) )*A análise estrutural das obras de literatura, por si mesmas.* O grande iniciador da análise estrutural dos contos é Vladimir Propp [21], também rapidamente superado. Partindo da matéria dos contos de seu país, Propp (chefe da escola dos formalistas russos) distinguiu 31 funções no arsenal das possibilidades narrativas. Infelizmente, ele excluiu toda atenção aos conteúdos, em favor

21. V. Propp, *Morphology of the Folktale,* Universidade de Indiana, 1958.

de uma abstração um tanto artificial, e não deixou grande margem para as alternativas que o narrador encontra a cada passo de seu discurso. Etienne Souriau, Guy Michaud, Lucien Goldmann, A. J. Greimas, R. Barthes, aperfeiçoaram os esquemas, aproveitando lições dos modelos gramaticais e psicanalíticos. Resume-se, assim, o esquema mais geral: um personagem tem um certo propósito, encontra, em seu caminho de realização, forças (pessoas, acontecimentos, deuses...) que o ajudam e outras que o contrariam, vindas ora de um nível superior, ora de um nível inferior, ora de um mesmo nível (protagonistas). Os dois esquemas que seguem foram organizados por Fages, o primeiro a partir da obra de Greimas, o segundo a partir da obra de Claude Bremond [22].

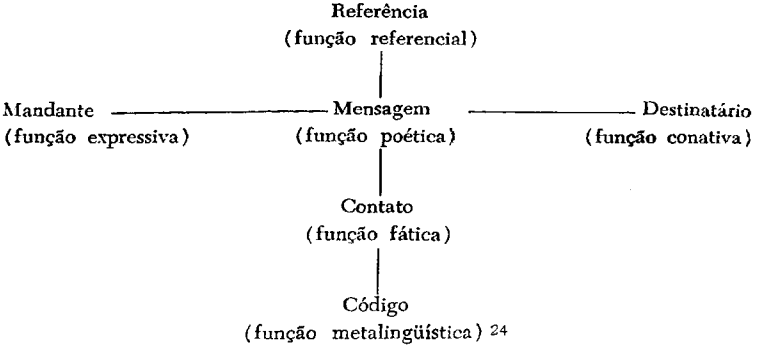



Será dada uma atenção particular à posição do narrador, sujeito que fala na primeira pessoa na narração, sujeito que domina

22. J. B. Fages, *Comprendre le structuralisme*, Paris, Privat, 1967; do mesmo: *Le structuralisme en procès*, Privat, 1968. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 172-191. Cl. Bremond, revista *Communications*, 8, pp. 60 s.

a narração e sabe mais do que todos os personagens em jogo, sujeito que se identifica sucessivamente com cada um dos personagens, autor que deseja esconder-se no anonimato de uma narração impessoal [23]. A perspectiva adotada faz optar ora por um modo objetivo, ora por um modo mais abertamente subjetivo; a presença do narrador, nunca completamente ausente da escrita, faz-se mais ou menos forte conforme a "visão" e o estilo adotados. O quadro que a lingüística permitiu esboçar das funções do discurso (já indicado em nosso capítulo III), revelou-se de grande valia para a análise estrutural do discurso literário:



[24]

O método estrutural exercendo-se na crítica literária visa também a elaboração de "modelos hipotéticos" e, supostamente, explicativos. A análise estrutural das narrações, escreve Barthes, "é forçosamente condenada a um processo dedutivo; obrigada a conceber antes um modelo hipotético de descrição ("teoria" para os lingüistas americanos) e a descer depois, gradativamente, a partir do modelo, em direção às espécies que, ao mesmo tempo,

23. Jean Pouillon, no seu livro *Temps et roman* (Gallimard, Paris, 1946) distingue assim os três tipos de "visão": "par derrière", "avec", "du dehors" (por trás, com, de fora).

24. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Ed. de Minuit, Paris, 1963. H. Lefebvre é o primeiro autor a utilizar o mesmo esquema no setor da sociologia (do capitalismo tecnocrático), em: *Position: contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1968.

participam e divergem dele..." [25]. O próprio Barthes imaginou assim explicações engenhosas, reduzindo a um o esquema fundamental, estrutural, de várias tragédias de Racine [26]. Infelizmente, como notou Raymond Boudon [27], esses "modelos hipotéticos" de que fala Barthes, "são muitas vezes a tal ponto hipotéticos que não permitem qualquer tentativa de verificação ou de invalidação", escapando assim à condição de verdade científica [28].

b) *A poética estrutural* tem evidentemente relação constante com a análise estrutural das obras e reciprocamente. Uma dá as categorias abstratas, outra a matéria-prima para o raciocínio e o discernimento, além dos exemplos. Desde Kant, não se ignora que é o método que cria o objeto de uma ciência. "Escolhendo por objeto organizações abstratas, logicamente anteriores à sua manifestação, a poética situa-se, desde já, na direção geral imposta pelo estruturalismo" (T. Todorov). Contudo, "no momento, a poética ainda está nos primórdios... trata-se de primeiras aproximações, de simplificações excessivas..." (*id.*).

Nos *registros da palavra,* temos duas grandes dicotomias: a primeira opõe *enunciado* (verbal) e *enunciação* (o enunciado no seu contexto total); a segunda opõe, no interior do enunciado, *referência* e *literalidade* (*littéralité*"), isto é, o aspecto transcendente da função simbólica da palavra (mas a "referência" não se confunde com o "referente", o objeto significado) e sua imanência (as próprias letras). Partindo destas distinções fundamentais, delineiam-se três grandes classes de análise da palavra, conforme se coloque o acento: 1) sobre o aspecto referencial do enunciado; 2) sobre o aspecto literal; 3) sobre o processo da enunciação.

Deixando a tecnicidade do vocabulário, a sutileza das distinções e abstração das intuições, limitar-nos-emos a apresentar uma ilustração muito simples, no setor da sintaxe narrativa, tirada dos estudos de T. Todorov sobre a obra de Boccacio; as três ane-

25. Introduction à l'analyse structurale des récits, em *Communications,* 1968, 8, 1-27, p. 2.

26. Raymond Picard estima que não se pode confirmar nem invalidar tais hipóteses: *Nouvelle critique ou nouvelle imposture,* Paris, Pauvert, 1966.

27. R. Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"?,* Paris, Gallimard, 1968, p. 227.

28. Para a definição desta, ver Boudon, p. 220, resumindo Karl Popper, *Logik der Forschung,* Wien, 1935.

dotas são tiradas do *Decameron:* "O Rei da França ouviu falar da beleza da Marquesa de Montferrat. Chega uma noite para jantar na mansão da marquesa, sabendo estar seu marido ausente. Mas, por uma anedota feliz, a marquesa lhe faz compreender que ele devia abandonar suas pretensões; o que ele fez" (I, 5).

"Oreta deve voltar a pé para casa, assim como um grupo de fidalgos. Um deles se propõe contar uma estória para fazer esquecer a fadiga. Ela consente; mas o gentil-homem conta tão mal que aborrece Oreta em vez de lhe agradar. Com uma piada, ela consegue fazê-lo desistir" (VI, 1).

"Ermino é conhecido na sua cidade por ser rico e muito avarento. Convida um dia o cortesão Guilherme, célebre por suas virtudes. Guilherme acha um meio de ridicularizar a avareza de Ermino e, depois, este é o mais liberal e o mais amável dos gentis-homens" (I, 8).

Todorov chega ao seguinte equacionamento:

$$Y\begin{cases}\text{Prejudica X}\\ \text{tem um defeito interno}\end{cases} + \text{X ataca Y} \rightarrow Y\begin{cases}\text{não prejudica mais X}\\ \text{não tem mais o defeito}\end{cases}$$

(+ é sinal de consecução: → é sinal de causalidade).

O exemplo é elementar, mas ilustra o tipo de formalização, se assim se pode dizer, que se quer fazer para avançar uma gramática poética, ou teoria geral do discurso. Apesar de suas imperfeições, achamos também típico, e por isso notável, o quadro precursor que deu um estudioso alemão, André Jolles, autor de um livro sobre as "Formas simples" da literatura [29]:

| Registro | Interrogação | Asserção | Silêncio | Imperativo | Optativo |
|---|---|---|---|---|---|
| realista | Caso de consciência | saga | enigma | provérbio | fábula |
| idealista | mito | crônica | piada | lenda | conto de fada |

Os estudos atuais salientam e aprofundam a categoria do *verossímil* na poética (notou-se que este termo abrange muito mais

29. A. Joles, *Einfache Formen*, Max Niemeyer Verlag, 1930 (2.ª ed., 1956).

do que a poesia: é todo o "fazer" da expressão verbal ou escrita). "Em si, uma linguagem não é verdadeira nem falsa, é válida ou não; válida, isto é, constitutiva de um sistema coerente de sinais. Os sinais que constituem a linguagem literária não dizem respeito à conformidade desta linguagem com o real (quaisquer que sejam as pretensões das escolas realistas), mas somente sua submissão ao sistema de sinais que o autor adotou..." [30].

*Em sociologia, psicologia, economia política, politicologia*

As tentativas de tratar com métodos estruturalistas (se, contudo, a expressão tiver sentido) outros setores das ciências sociais ou humanas não foram coroados até agora de grande êxito. A razão principal, quando se trata de ciências sociais, vem da complexidade da sociedade moderna, que faz intervir muitos sistemas, todos muito complexos, em níveis diversos. Precisamente para contornar esta dificuldade, etnólogos como Lévi-Strauss escolheram as sociedades arcaicas, mais simples, para campo de estudo estrutural. A interferência das ideologias, que possuem seu próprio nível de positividade, não ajuda o esclarecimento do campo. A pesquisa da equipe de Althusser parece trabalhar sobre uma parte do setor aqui referido, mas o assunto dele é realmente mais a obra de Marx, *O Capital*. Comentando este relativo insucesso, talvez provisório, Raymond nota: "Em todas as disciplinas, assiste-se a um esforço de substituir os métodos dedutivos pelo que os sociólogos chamam de "compreensão" (*Verstehen*) e as críticas literárias, pela "inteligência" dos textos. Hoje em dia, este progresso se verificou em alguns campos. A passagem do funcionalismo absoluto de Malinowski ao funcionalismo relativo de Merton, assim como os trabalhos de Lévi-Strauss, de Murdock... testemunham-no. Mas é notável que este progresso tomou conta de um número limitado

30. R. Barthes, *Critique et vérité*, Seuil, 1966, p. 63; *Essais critiques*, Seuil, 1964, p. 255. Sobre o *verossímil* na teoria da literatura, ver: T. Todorov, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, p. 147-152; R. Wellek, A. Warren, *Theory of Literature*, Nova Iorque, 1963 (1.ª ed., 1949); P. Lubbock, *The Craft of Fiction*, Londres, 1965 (1.ª ed., 1921), e o capítulo II de J.-B. Fages, *Le structuralisme en procès*, pp. 43-78, que distingue: o verossímil referencial, o lógico, o "poiético" e o tópico.

de disciplinas... É possível que inovações metodológicas permitam analisar as sociedades globais e os discursos complexos por método dedutivo. Possível e mesmo provável. Porém não é razoável acreditar que já existam certos *métodos estruturais* que tragam, por aplicação instantânea, grandes progressos em disciplinas como a macro-sociologia ou a crítica literária, e abram caminho garantido, como diz Barthes, para o inteligível" [31].

Contudo, adotando uma definição muito mais longa da expressão "métodos estruturalistas" (mas, aqui, preferiríamos falar em "métodos estruturais"), é possível incluir na área estruturalista quase todas as ciências do homem. Esta é a opção de Jean Viet, num livro que, tendo tradução brasileira, não exige de nós senão a referência que estamos fazendo [32]. Com efeito, este autor estuda "métodos estruturalistas em psicologia" (cap. II), "métodos estruturalistas em sociologia" (cap. IV), "métodos estruturalistas em ciência econômica" (cap. V), "métodos estruturalistas em ciência política" (cap. VI). Nesta perspectiva, abrem-se as portas a quase todos os trabalhos atuais em "ciências do homem", pelo menos sob o ângulo em que dizem respeito a um ou outro tipo de organização estrutural; mas esse ângulo engloba, incontestavelmente, muita coisa, a própria ciência sendo edificação de estruturas racionais para compreender o mundo. Então, muito logicamente, no seu livro sobre *o estruturalismo*, Jean Piaget, acrescenta às matérias já levantadas aqui: as estruturas matemáticas e lógicas (cap. II), as estruturas físicas e biológicas (cap. III), sem falar em "estruturalismo e filosofia" (cap. VII). Entretanto, isso não deixa de levantar um problema de definição do estruturalismo, da metodologia estruturalista e, talvez indiretamente, da orientação científica ou ideológica do estruturalismo, o que deixamos para um último capítulo.

---

31. R. Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"?*, pp. 228-229.

32. J. Viet, "Métodos estruturalistas nas ciências sociais", trad. *Tempo brasileiro*, Rio, 1967. Não é possível sintetizar o resumo bastante técnico de Jean Viet; o melhor é orientar quem estiver interessado num aprofundamento ou numa complementação à leitura deste autor, para a qual, aliás, a presente introdução talvez se revele de alguma utilidade. O mesmo se pode dizer em relação a J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 1968.

CAPÍTULO X

# Estruturalismo, ciência e ideologia

*Que entender, afinal, por "estrutura" e "estruturalismo"?*

a) *As noções*

A reação contra a "moda" do estruturalismo é violenta tanto por parte daqueles que não querem ouvir falar do movimento como por parte dos pesquisadores que estão à frente do próprio movimento, se é que podemos chamar "movimento" a presente atividade estruturalista. Ainda mais recentemente, a reação mais comum dos especialistas talvez consista em negar que a "estrutura" ou o "estruturalismo" possa, na linguagem atual, definir claramente, e para todos os interessados, um objeto determinado. "Entre os conceitos-chaves das ciências humanas, o conceito de *estrutura* é, sem dúvida, um dos mais obscuros"; assim começa o livro do professor Boudon sobre a noção de estrutura [1]. Ele mostra que o pesquisador que pretende partir dos usos científicos da palavra "estrutura" para obter uma definição indutiva, rigorosa, do que é "estrutura", vai chegar a um conteúdo tão pobre que não mais servirá a ninguém [2]. Quanto ao "estruturalismo", "há muito tempo que ninguém pode mais fornecer uma visão de conjunto" do que ele é; François Wahl abre assim a obra coletiva, aliás bastante

1. R. Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1968.

2. "A dificuldade não reside, por conseguinte, no fato de que não se poderia estabelecer uma definição que acolha o consenso geral. Provém, antes, do fato de que uma definição desse tipo conduz a uma noção tão pobre e tão banal que não pode explicar as mutações científicas que representam, por exemplo, a antropologia ou a lingüística estruturais". Boudon, p. 15.

técnica, sobre *Que é o estruturalismo?* [3]. Essas reações justificam a ressalva de nossa página de introdução. Na França, é tarde demais para dizer o que é o estruturalismo, é tarde demais, uma vez que já existem muitas introduções que iniciam à problemática, à história, às conquistas do estruturalismo (as principais obras de Lévi-Strauss e de Lacan, os maiores mestres do estruturalismo, não estão traduzidas). Mas tudo isso não nos dispensa, necessariamente, de fornecer, nós habitantes da América Latina, um esforço próprio. No fim desta iniciação, convém, entretanto, voltar às definições e aos problemas básicos, em melhores condições para uma avaliação.

Em metodologia rigorosamente científica, poderíamos escolher duas concepções da "estrutura", que definem duas maneiras divergentes de conceber o próprio estruturalismo. 1) "Ora aceitamos dar à *estrutura* uma extensão máxima, legitimando todo uso desse termo e de seus derivados. Foi a escolha de Jean Viet, que estabeleceu a convergência segundo o menor denominador comum. Foi, igualmente, a opção de Jean Piaget... em torno das noções de *totalidade*, de *transformação* e de *auto-regulação*" [4]. 2) "Ora reservamos os termos *estrutura* e *estrutural* para as novas formas de pesquisa científica (ciências humanas oriundas do modelo lingüístico) para as quais esses termos representam uma mutação original e não podem ser substituídos por sinônimos" (*id.*). Esta foi a opção de Jean-Batista Fages e de Raymond Boudon.

Muito conscientemente, escolhemos uma terceira posição. Não pretendemos justificá-la no nível da ciência rigorista, mas no âmbito do empirismo prático. Como na segunda possibilidade, achamos conveniente limitar as noções de *estrutura* e *estruturalismo* a objetos específicos para os quais palavras "mais ou menos" sinônimas não operam rigorosamente. Como na segunda posição, limitamo-nos ao campo das ciências humanas, não perdendo de vista o modelo lingüístico, valorizamos os trabalhos de Lévi-Strauss e de Lacan, deixamos de lado as pesquisas sociológicas ou psico-

---

3. Fr. Whal e outros, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Ed. du Seuil, 1968.

4. J.-B. Fages, *Le structuralisme en procès*, Paris, Privat, 1968, pp. 10-11.

lógicas. Mas reconhecemos a legitimidade empírica do desejo público de ouvir falar, quando se trata de estruturalismo, em Foucault, em Althusser e até em Dumézil. Em resumo, adotamos, em princípio, a segunda posição, em si mais restrita, achando, porém, conveniente torná-la um pouco mais flexível e aberta, porque não se pode compreender bem Foucault, Althusser e Dumézil, sem referência ao sentido que implica o conjunto do movimento estruturalista desencadeado por Lévi-Strauss a partir do modelo lingüístico (que se prende a Ferdinand de Saussure). Se isso nos marginaliza numa terceira posição, pouco importa e, com esta explicação, o leitor não fica nem prejudicado nem equivocado.

Isto não nos impede de aproveitar algumas das precisões fornecidas pelo "estruturalismo da segunda geração". A primeira observação consiste na distinção proposta por Boudon a fim de esclarecer a noção de *estrutura*. Diz ele que a mesma se aplica em dois contextos que se devem cuidadosamente distinguir. Boudon fala, então, em "contextos das definições intencionais e contextos das definições efetivas". 1) *"Contexto das definições intencionais"*: nele, a palavra "estrutura" poderia ser substituída por um sinônimo; mas, como os sinônimos convenientes mudam de uma disciplina para outra, o estruturalismo não passa, nesta perspectiva, de uma coleção de disciplinas e métodos absolutamente diversos. A definição de *estrutura* pode ser clara, então, embora reservada a um campo epistemológico bem definido, a uma disciplina bem delimitada: não existe definição indutiva geral de "estrutura", portanto de "estruturalismo". A referência ao contexto faz parte da definição destas palavras-chaves. 2) *"Contexto das definições efetivas"*: nele, a "estrutura" ainda se opõe à "aparência", é exigência de "coerência", liga-se à funcionalidade de um conjunto, de uma "totalidade"; aparece, contudo, a noção de "teoria dedutiva", que permite cálculo e dedução, verificação ou, pelo menos, comprovação relativa de não-contrariedade. O sentido desta última expressão está esclarecido pela comparação que invoca Boudon: "Uma proposição metafísica e uma hipótese são ambas afirmações duvidosas, mas somente a segunda é uma hipótese, porque uma hipótese é uma proposição duvidosa suscetível de ser comprovadamente errada (ou provisoriamente não-errada)"[5].

5. Boudon, p. 208.

Inútil acrescentar que, para Boudon, o estruturalismo propriamente dito é aquele que pertence à segunda categoria, o que permite esta definição rigorosa: "Definir-se-á a descrição estrutural de um objeto como o conjunto dos teoremas que resultam da aplicação de uma axiomática a esse objeto, axiomática e teoremas constituindo uma teoria do objeto enquanto *sistema*"[6]. O estruturalismo é uma elaboração racional que possibilita a dedução a partir da construção de um modelo. As deduções são susceptíveis de confrontação com o real que lhes pode fornecer seja uma ratificação (nunca definitiva e absoluta), seja uma anulação que evidencia a irrelevância do modelo. Trata-se, nesta última hipótese, de modificar o modelo para ajustá-lo melhor aos dados da experiência ou da observação. A noção de *estrutura* torna-se operativa, eficaz; permite certa prospectiva nos quadros do verossímil e, talvez, certo planejamento nos quadros do determinismo. "A descrição estrutural opõe-se à descrição fenomenal, como a essência à aparência. Além disso, sendo uma teoria explicativa, permite justificar fatos aparentemente inexplicáveis e demonstrar sua coerência. Permite ainda, sendo um sistema hipotético-dedutivo verificável, *deduzir* o conjunto dos elementos que definem a descrição fenomenal do objeto. O conjunto desses fatos torna-se no interior da teoria estrutural um conjunto de *teoremas*. Resulta disso que um elemento particular torna-se inteligível por sua relação com o *conjunto*" [7].

b) *Os métodos*

Uma vez esclarecida a noção de *estrutura*, a de *estruturalismo* só se elucidará, quando soubermos se existem "métodos estruturalistas". Boudon responde: depende do sentido que se dá à palavra "método". 1) Num sentido largo, vago, tudo o que precede demonstra que existe uma orientação metodológica correspondente ao movimento, à "atividade" estruturalista. Consiste em conceber o objeto como um todo que assume suas partes como elementos inter-relacionados, interdependentes; a mudança de um

6. Boudon, p. 210.
7. Boudon, p. 212.

deles acarreta efeitos para os outros, e — em caso ideal — esses efeitos podem ser previstos ou pelo menos compreendidos a partir do modelo racional que se elaborou. Entretanto, para Boudon, tal sentido é amplo demais, porque nessa perspectiva Aristóteles foi estruturalista e, afinal, o são os cientistas de quase todas as disciplinas. 2) Num sentido restrito, mais técnico, não existe um método unívoco que se possa chamar "estruturalista" e opere igualmente para várias disciplinas. Cada uma das ciências que aspiram a uma metodologia estruturalista, deve elaborar seu próprio método em referência com o seu objeto específico. O paradigma lingüístico não deve enganar: é um modelo a ser transposto, não a ser servilmente copiado. O "estruturalista" deve ser homem de rigor, mas, também, homem de imaginação. A fenomenologia estrutural de Harris, a teoria estrutural do parentesco de Lévi-Strauss, a teoria das gramáticas de Chomsky não são "aplicações" do mesmo método, mas frutos de longos trabalhos específicos. O estruturalismo não pode deixar de se beneficiar do que foi adquirido por outros meios antes dele (que isto possa ou não ser chamado de "estruturalista") [8], ou paralelamente a ele, mesmo se, com isso, se desfaz um pouco a imagem de um imperialismo científico do estruturalismo. "Não existe *método estrutural* como existe um *método experimental*", conclui Boudon [9].

Afinal, o estruturalismo, no sentido exato, diz respeito "às ciências que reconstituem os sistemas de significação. É estrutural toda análise dos códigos que permitem, com os materiais mais diversos (sons, imagens, unidades de narração) a relação *significante/significado*" [10].

---

8. "Se há uma revolução na sociologia moderna, ela data provavelmente não do estruturo-funcionalismo, mas do *Suicide* de Durkheim, o qual demonstrou que, dando-se objetos delimitados, o sociólogo podia se colocar numa perspectiva quase experimental, e construir teorias com nível elevado de verificação... a sociologia é "estruturalista" desde Montesquieu e a economia, pelo menos desde Walras... Não é o estruturalismo enquanto tal que provocou o desenvolvimento considerável da ciência econômica depois de Walras, mas a criação paciente e cumulativa de instrumentos de pesquisa mais eficazes e o aperfeiçoamento dos métodos de observação." Boudon, pp. 216-217.

9. Boudon, p. 214.

10. Fages, *Le structuralisme en procès*, p. 13.

*O estruturalismo como atividade científica*

Como qualquer idéia nova, ideologia ou metodologia, o estruturalismo não surge tão somente do cérebro de alguns pioneiros; surge, também de determinado momento da civilização, de certas formas da cultura. Essa solidariedade se verifica de maneira particular e capital, quando une estruturalismo e espírito científico da hora presente. A valorização da cibernética, a conceituação da antropologia cultural que apresenta a cultura como sistema de trocas, a transferência que se opera de antigas tarefas do "trabalho" humano para as máquinas, a penetração do computador na organização da vida social, tudo isso revela profunda afinidade com uma disciplina da diferença, do sistema, da relação, o estruturalismo. A máquina não pensa e só conhece dois valores: é o suficiente para elaborar todo um sistema de relações. O computador tem lógicas, não pensamento; sabe registrar uma diferença, não sabe identificar um ser como tal. A afinidade do estruturalismo com a física nuclear não é menos constrangedora. Essa física renuncia a definir os elementos da matéria em termos ontológicos: caracteriza, sempre provisoriamente, em termos de forças, de campos, de relações afinal. A física moderna só conhece relações, estruturas e leis de relações. O estruturalismo também.

Uma crítica do estruturalismo talvez dificilmente evite entrar no campo da filosofia. Mas, assim fazendo, deve ter consciência do enraizamento dos conceitos estruturais na ciência da época, como o dá a entender o célebre aforismo de Michel Foucault: "O estruturalismo não é um método novo; é a consciência despertada e irrequieta do saber moderno"[11].

Vejamos, agora, *o campo do estruturalismo*. Este pretende ser não uma ciência, mas uma atividade científica, ainda que seus métodos possam divergir notavelmente quando se passa de uma disciplina para outra. A partir do que precede, e completando-o, podemos discernir zonas no terreno flutuante ocupado por métodos estruturais: 1) A zona privilegiada, paradigmática, da *linguística;* 2) a zona dos *outros sistemas* de comunicação, desmontados e explicados ainda com rigor com a instrumentação de modelos;

11. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 221.

3) de maneira ainda mais larga: a zona total, restante, das *ciências sociais e humanas* (o homem sendo por excelência o *animal do sentido*, isto é, do conceito, do simbolismo, do sistema); 4) a *matemática* e a *lógica* ou *logística*, a *física* e a *química*, a *biologia*... Os progressos da formalização e da racionalização tendem a ampliar gradativamente o terreno epistemológico de operação de métodos que podem valer-se do estruturalismo.

O Pe. Toinet notou o interesse de alguns biblistas pela inspiração metodológica do estruturalismo: "Constato que exegetas contemporâneos fazem apelo a semanticistas muito rigorosos como Greimas, para seus seminários ou sessões". Esse recurso manifesta "a obrigação na qual nos achamos de pensar sob o signo da unidade e da totalidade" [12]. Seria possível ir mais longe nesta via, para analisar a Revelação judaico-cristã? Não temos nada a acrescentar à resposta do próprio Lévi-Strauss, interrogado sobre esse ponto: "Tentei assinalar certo número de coisas sobre as quais eu sentia que a análise estrutural tinha domínio, estudei essas coisas e, cuidadosamente, me abstive de ir além. Meu eminente colega inglês, Edmond Leach, da Universidade de Cambridge, ocupou-se, por distração, em fazer uma análise estrutural da Bíblia, num estudo de título significativo: *Lévi-Strauss in the Garden of Eden*. É um trabalho muito brilhante e, somente em parte, um jogo. Quanto a mim, hesitaria muito em empreender algo semelhante, e isso devido a escrúpulos que vão ao encontro dos de M. Ricoeur. Primeiro, porque o Antigo Testamento, que sem dúvida opera com materiais míticos, os assume em vista de outro fim diferente do que inicialmente era o deles. Sem sombra de dúvida, houve redatores que os deformaram ao interpretá-los; esses mitos foram submetidos a uma operação intelectual. Seria necessário começar por um trabalho preliminar visando reencontrar o resíduo mitológico e arcaico subjacente à literatura bíblica, o que, evidentemente, só pode ser obra de especialista. Em segundo lugar, parece-me que um empreendimento dessa ordem implica uma espécie de círculo vicioso que reside no fato de que, a meu ver, os símbolos jamais oferecem significação intrínseca. O sentido deles so-

12. J. Gritti e P. Toinet, *Le structuralisme, science ou idéologie*, p. 88.

mente pode ser "de posição", e, por conseguinte, não nos é acessível nos próprios mitos, mas em referência ao contexto etnológico, vale dizer ao que podemos conhecer do gênero de vida, das técnicas, dos ritos e da organização social das sociedades cujos mitos queremos analisar. No caso do antigo judaísmo, colidiríamos com uma situação paradoxal, pois carecemos quase inteiramente de contexto etnológico, a não ser, precisamente, o que se pode extrair dos textos bíblicos. Todas as nossas hipóteses se apoiariam, então, numa petição de princípio. O que acabo de dizer quanto à Bíblia, pode ser estendido a outras fontes mitológicas: os grandes textos da Índia antiga, os clássicos da proto-história japonesa, Kojiki e Nihongi e muitas outras coisas. Há, portanto, massa considerável de materiais que me abstive de abordar, repito: de um lado, em razão da falta de contexto etnográfico, e de outro, porque exigiriam uma exegese prévia, que o etnólogo não está qualificado a empreender. Mesmo na mitologia sobre a qual versa *Origine des manières de table*, quero dizer a da América tropical, observo níveis heterogêneos" [13].

O ensino universitário da filosofia se restringe cada vez mais à história da filosofia, concebida como seqüência descontínua de pensadores geniais, cada qual no centro de seus próprios escritos, de seu próprio mundo ideológico. O estruturalismo discretamente sugere outra direção para nortear a compreensão da história da filosofia, caminho inevitável da filosofia universitária. Trata-se de reconstituir a lógica interna dos sistemas, inserindo-os numa combinatória dialética mais ampla e que domine os tempos. Buscar-se-iam os mecanismos que, a partir de uma opção original sobre determinado ponto, exigem a reestruturação de todo o sistema, embora nem sempre determinado pensador tivesse ido até as últimas conseqüências de suas opções primordiais. Desejar-se-ia uma gramática generativa das filosofias (como se faz hoje com relação às línguas); como toda gramática, seu aparente *a priori* se fundamentaria na realidade sobre a observação e a análise das amostras que a História nos apresenta (comparar com o que foi dito da *poética estrutural*). O interesse não seria só pedagógico. O longo

13. Em Luiz Costa Lima, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Vozes, 1968, p. 196.

tempo exigido pela nova orientação para dar frutos convincentes não pode ser considerado como obstáculo dirimente. Nunca a filosofia se apresentou como disciplina apressada pelo tempo e, ela já poderia se beneficiar das intuições de M. Foucault e de outras lições dadas por estruturalistas, notadamente da obra de Derida, que uma introdução de maiores proporções não poderia deixar de apresentar. S. Lupasco evoca assim um dos benefícios que a literatura filosófica poderia recolher de uma inspiração estruturalista mais rigorosa: "O atrativo como a repulsa que suscita a literatura filosófica contemporânea provém sem dúvida dessa serena e confusa facilidade com a qual ela utiliza algumas palavras-chaves para edificar teorias e doutrinas, sem se preocupar com as modificações que essas noções sofreram à luz das investigações científicas, como se o seu conteúdo tivesse sido fixado uma vez por Todas" [14]. Por exemplo, será ainda possível fundamentar uma antropologia filosófica sobre um conceito medieval de *natureza*, sem se prepocupar com o que a ciência atual conseguiu determinar a respeito do conceito de natureza?

## *Implicações filosóficas ou infiltrações ideológicas?*

P. Toinet, observando que "em todo pensamento que aborda questões realmente sérias, existem implicações filosóficas", faz aplicação da idéia aos estruturalistas "que, muitas vezes, carregam no seu pensamento muito mais *a priori* do que parece" [15]. Lévi-Strauss acrescenta uma distinção: "Não quis fazer uma filosofia, tentei apenas dar-me conta, para meu proveito pessoal, das implicações filosóficas de certos aspectos de meu trabalho" [16]. Apresentando o que se ostenta como estruturalismo, ou o que se atribui comumente a ele, não podemos deixar de investigar esse setor, em complementação ao que foi dito a respeito de cada autor evocado.

"Da "ideologia implícita" num ou noutro estruturalismo, achamos conveniente excluir o que seria um "preconceito sistematica-

14. S. Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure?*, 1967, p. 69.
15. Gritti e Toinet, p. 21.
16. Em M. Luiz Costa Lima, p. 197.

mente anti-histórico". No mesmo texto de Lévi-Strauss (entrevista), diz esse autor: "Não quero mal à História; tenho por ela o maior respeito; leio com infinito interesse, e mesmo paixão, as obras dos historiadores, e sempre tenho dito que não se poderia empreender qualquer análise estrutural antes de ter solicitado à História tudo o que ela é suscetível de trazer para nos orientar, o que, infelizmente, não é grande coisa, quando se trata de sociedade sem escrita. Tentei simplesmente reagir, ou, pelo menos, rebelei-me contra uma tendência... consistindo em considerar o conhecimento histórico um conhecimento de gênero superior aos outros" [17]. Em lingüística, as gramáticas generativas abriram amplo caminho na linha de um conhecimento das diacronias, servindo, assim, o conhecimento histórico; na História propriamente dita, evocamos Dumézil.

Como em todo sistema vivo, existem no estruturalismo em geral e em determinadas obras estruturalistas em particular, tensões que podem chegar a ser antinomias ou mesmo parecer contradições. Por exemplo, a respeito do estruturalismo de Lévi-Strauss se ele é um materialismo redutor ou não, poderíamos citar textos que afirmam e outros que negam. Muito provavelmente, o estruturalismo não encontra equação na problemática do "materialismo ou idealismo". Isso talvez explique o título de um artigo crítico de Henri Lefebvre: "Claude Lévi-Strauss e o novo eleatismo" [18].

Como atividade científica, o estruturalismo pretende eliminar o subjetivismo da ideologia; mas acontece que a fronteira entre hipótese científica e ideologia não é das mais nítidas, pois uma "hipótese" pode se revelar ideologia, e uma "ideologia" se tornar hipótese com o progresso do saber.

Para ser rigoroso, o estudo da filosofia implícita no estruturalismo exigiria uma análise específica da obra de cada autor, o que escapa ao âmbito deste ensaio. Sem identificar a filosofia de Lévi-Strauss ou de Lacan com a filosofia mais arriscada de Michel Foucault ou com a reserva objetiva de um Dumézil, não parece extrapolação exagerada dizer que os primeiros (excluímos aqui

17. *Id.*, p. 215.

18. Tradução em *Debate sobre o estruturalismo. Uma questão de ideologia*, Ed. Documentos, São Paulo, 1968, pp. 7-53 (tradução da revista internacional de pesquisas e sínteses sociológicas *L'homme et la société*, Paris),

Dumézil) compartilham uma certa visão do homem que leva a seu definhamento como absoluto pessoal. Privilegiam o inconsciente sobre o conteúdo da consciência; a Razão não-pensada, ativa na natureza, sobre o raciocínio de nossa psicologia [19]; fazem abstração da hipótese da liberdade e, no final, tendem a fazer a economia da noção de homem como da noção de Deus. Trechos neste sentido, como o final de *As palavras e as coisas* são bastante conhecidos para exigir lembrança mais explícita. Na medida em que passam de uma abstração metodológica (da liberdade, da originalidade do homem, da transcendência, de Absoluto) a uma afirmação ou uma negação que se estenderia num nível ontológico, parece-nos que fazem uma extrapolação, saem da metodologia científica, exprimem uma ideologia. Podemos verificar que, de fato, elementos ideológicos alimentam desde já o famoso "anti-humanismo" ou, mais convenientemente, o "a-humanismo" que não escondem a maioria dos grandes mestres do estruturalismo [20]. Não podemos, porém, prever se esse elemento ideológico se reforçará a ponto de constituir amanhã uma filosofia que não teria mais vergonha de sua identidade ideológica, ou se, pelo contrário, a purificação do estruturalismo fará desaparecer esses elementos comprometedores. Neste particular, o momento atual nos parece de instável transição. Entretanto, uma certa filosofia parece frutificar a partir do estruturalismo: a cultura produz a consciência; o pensamento é dominado pelo impensado; a verdade do homem reside no inconsciente; à pergunta de Nietzsche: "Quem está falando?", responde-se: "ninguém" ou "*ça*" ou "o sistema", o mistério do ser; numa palavra, trata-se da filosofia da personagem de

19. "... eu estaria mais inclinado a admitir que o pensamento começa antes dos homens", Lévi-Strauss, em Luiz Costa Lima, p. 213.

20. Lucien Goldmann contesta a oposição entre ciência ou atividade científica, de um lado, e de outro, a filosofia, a ideologia, o humanismo. "Creio que, não se pode colocar no plano de uma filosofia e de uma ciência válidas, o problema da conciliação entre o humanismo e a ciência... A ciência será filosófica, a filosofia será científica ou a primeira não será uma verdadeira ciência, e a segunda uma verdadeira filosofia", em *Debate...* (cf. nota 18), p. 73. A questão do humanismo não se coloca no plano mais delimitado e técnico do estruturalismo lingüístico ou da poética estrutural: só aparece quando todo o fenômeno humano entra numa metodologia (e, talvez, numa sistematização ou numa extrapolação) estruturalista (ou outra).

Samuel Beckett que declara: "Eu sou feito de palavras, das palavras dos outros".

No estruturalismo, o *significante* é sempre salientado e valorizado acima do *sentido*, o que caracteriza o movimento na sua oposição ao historicismo e ao existencialismo, e o dispõe a ser *a-humanista* e alérgico às ideologias: o próprio estruturalismo é estrutural ou tende a sê-lo. "... na minha perspectiva, o sentido nunca é um fenômeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Falando de outra forma, por trás de todo *senso* há um *não-senso*, e o contrário não é verdadeiro. Para mim, a significação é sempre fenomenal", declara Lévi-Strauss [21].

Entretanto, a História recebe seu valor não só de sua materialidade, de sua positividade, de sua racionalidade profunda, mas, também e sobretudo, de seu sentido. A História é o lugar, por excelência, do sentido. A desvalorização do sentido não só faz cair todo edifício humanista (o humanismo tem sempre o centro na consciência da pessoa humana, consciência incontestavelmente desvalorizada no estruturalismo), mas não deixa de repercutir em desprestígio da História. Um trecho de Lévi-Strauss é altamente significativo a respeito: "O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os costumes, que eu teria passado minha vida a inventariar e a compreender, são uma

---

21. Em Luiz Costa Lima, p. 202. "Segundo M. Foucault, é Claude Lévi-Strauss quem lhe revelou esta verdade: o *sentido* não é senão um efeito de superfície, reflexo ou escuma. O que nos atravessa e nos sustém, o que está antes de nós é o Sistema. Essa descoberta marcou o fim de uma geração que se preocupava com o sentido e com o *non-sens*, e o início de uma outra que apenas se interessa pelo conceito e pelo Sistema." "Por Sistema é necessário entender um conjunto de relações que se mantêm, se transformam, independentemente das coisas que elas ligam... Anteriormente a toda existência humana, anteriormente a todo pensamento humano, já haveria um saber, um sistema que descobrimos". Paradoxo: o pensamento-pensado precede o pensamento pensante; o sistema, na sua perfeição e na sua estabilidade, é a razão do pensamento do sistema. Michel Foucault aceita a hipótese de um pensamento anônimo, que institui ou constitui esse sistema. Não é nem um Deus nem um princípio metafísico, mas um *"on"*, ou, então, um *"il y a..."*. Por cima e por baixo, se se pode dizer, há apenas vazio e escancaramento." H. Lefebvre, "Claude Lévi-Strauss e o novo eleatismo", em *Debate sobre o estruturalismo*, p. 21.

eflorescência passageira de uma criação em relação com a qual elas não têm sentido, senão, talvez, aquele que permite à humanidade desempenhar seu papel" [22]. É verdade que o humanismo tornou-se não só um nobre ideal, com modalidades e conceituações infinitamente variáveis, umas vezes exigentes, outras vezes de medíocre alcance, mas também um gênero literário empregado por toda política e toda demagogia, e até toda ditadura. Escreve Fr. Chatelet: "Estamos presos a uma mitologia tal sobre o homem e a humanidade, que a náusea ou a raiva se apoderam de nós, quando se modulam, como de costume, variações sobre o humanismo. Quanto ao super-homem, tantos personagens grotescos e provisoriamente poderosos tentaram, caricaturalmente, encarná-lo, que nos perguntamos se vale a pena prosseguir nesta linha" [23]. Entre outras dimensões, entre outros proveitos a tirar dele, o estruturalismo nos parece um momento na dialética do humanismo. Ele significa que passou a hora de Hegel — mas, talvez, não tanto como queria G. Lapassade [24] — que a humanidade consciente está farta de um humanismo verbal que sacrifica facilmente os indivíduos concretos a nobres conceitos. Não se trata de voltar atrás; o estruturalismo constitui um desafio, um entre outros, para reinventarmos um humanismo mais real que o humanismo clássico que surge das belas letras.

Para sair do impasse da *morte do homem* sem recair em mistificações pseudo-humanistas, para reencontrar o ser humano ou reinventá-lo, Jean Wahl sugere uma volta a velhas tríades: "Relembremos a virtude tríplice: a fé, a esperança e a caridade. Relembremos a fórmula da Revolução: liberdade, igualdade, fraternidade. Não há dúvida que fraternidade e caridade marcham

22. Citado em *Aletheia*, número sobre o estruturalismo, IV (maio de 1966), p. 239 (tirado, salvo engano, de *Tristes Trópicos*).

23. Chatelet, *Aletheia*, n. 5, pp. 13-14.

24. "Hegel é a palavra autorizada. O mestre adulto e sábio. O professor, o último. O que termina com Hegel é a idéia que se fazia do lugar de onde pode surgir a verdade. O transtorno que introduziram Marx, Kierkegaard ou Freud, na serenidade da meditação filosófica, consistiu em anunciar que talvez o essencial se enuncia naqueles que não têm *direito* à palavra: os proletários, as crianças e os loucos." Georges Lapassade, *Aletheia*, 4, p. 280.

juntas. Admitidos, então, que igualdade seja esperança, esperança sempre mais próxima da realização, e que a liberdade seja a nossa fé. Assim, se definiria pouco a pouco o homem" [25]. Mas, em matéria de humanismo na História, a palavra mais realista talvez venha de Sartre: "O essencial não é aquilo que fizeram do homem, mas aquilo que o homem faz do que fizeram dele" [26].

25. J. Wahl, em *Que futuro espera a humanidade?* Idéias e critérios de progresso social (trabalhos de um encontro de Royaumont, maio de 1961), trad., Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1967, p. 369.

26. Sartre, *L'Arc*, n. 30, p. 18.

APÊNDICE

# Estruturalismo e fé cristã

O texto de nossa apresentação dos estruturalismos foi o mais objetivo possível. Contudo, o leitor interessado na filosofia implícita do movimento (pensamos sobretudo em Lévi-Strauss, Lacan e Foucault) pode esperar, numa introdução publicada por uma editora católica, algumas reflexões sugeridas pelo confronto do estruturalismo com a fé cristã. Para responder a este legítimo desejo, reproduzimos aqui as partes II e III de um artigo publicado na *Revista Eclesiástica Brasileira* [1]. O conteúdo da primeira parte do artigo foi ampliado e superado pelo texto do presente livro.

Depois de ter lido as páginas que seguem, Claude Lévi-Strauss nos enviou uma carta indicando uma pista que de fato poderia ser mais explorada na seção "convergências". "Recolocamos em destaque, nas ciências humanas, as noções de finalidade, de teleologia, que ocupam o primeiro lugar nos nossos esforços de interpretação" (Cl. L. Strauss). Agradecemos ao Mestre sua sugestão e concordamos plenamente com ele para reconhecer nesta perspectiva "um eventual terreno de comunicação" com o pensamento cristão [2].

## I. O HOMEM NO MUNDO

### A.) *Convergências*

Por pertencerem a sistemas diversos de pensamento, as expressões convergentes nem sempre significam acordo irrestrito

1. Francisco Hubert Lepargneur, "Fé cristã e posições filosóficas implicadas no estruturalismo", na *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 29, fasc. 1, março de 1969, pp. 64-102.

2. Lévi-Strauss indica neste particular o nome do Pe. Fessard, mas sem referência, e não nos foi ainda possível ler o Pe. Fessard a respeito deste assunto, nem mesmo descobrir exatamente onde ele se exprimiu sobre o caso.

sobre os pontos evocados. Contudo, parece-nos oportuno notar algumas destas convergências entre estruturalismo e cristianismo, afirmações que, aliás, não chegam a obter a unanimidade na cultura moderna. A principal é, provavelmente, a crença na *profunda unidade da espécie humana,* que significa uma notável estabilidade e homogeneidade do que chamamos natureza humana. No seu esforço para compreender o homem a partir de sua situação em sociedades arcaicas, Lévi-Strauss foi levado a valorizar cada vez mais as culturas *a-históricas,* em detrimento das chamadas culturas civilizadas ou evoluídas (a etnologia moderna prefere falar em culturas sem ou com escrita) Esta reabilitação etnológica nem sempre evitou ambigüidade e exageros, mas levou seu autor a relativizar o alcance da evolução, como o faz a própria Igreja.

Existe um "além do homem" que inclusive explica o próprio homem. Este ser humano não tem nele sua própria justificação, sua explicação radical. O homem não é o deus do mundo. As últimas linhas do último livro de Cl. Lévi-Strauss são notáveis a esse respeito: "... nunca, provavelmente, foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo, mas coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito dos outros seres antes do amor-próprio; e que até uma permanência de um ou dois milhões de anos sobre a terra, sendo que de qualquer maneira terá um fim, não poderia servir de desculpa a uma espécie qualquer, ainda que fosse a nossa, para apoderar-se dela como uma coisa e se conduzir nela sem pudor nem discrição" [3].

A realidade do mundo é profundamente ordem e medida, lei e número. Sua contextura é essencialmente inteligível, embora Lévi-Strauss tivesse tendência a reduzir esta inteligibilidade profunda à racionalidade. A ciência preexiste ao conhecimento progressivo que faz dela a humanidade. Tudo no mundo real tem explicação, embora ainda geralmente desconhecida; a ciência deve buscá-la com paciência e afinco.

O estruturalismo chama muitas vezes *materialismo* o que não passa de simples realismo epistemológico na filosofia cristã. Assim,

3. Cl. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table,* p. 422.

Eduardo Prado Coelho conclui com Lacan "que a supremacia do significante sobre o significado é apenas a supremacia do real em relação ao pensamento — o princípio materialista, portanto" [4]. Não, o princípio do realismo. "Não existem, no sentido pleno do termo, senão objetos reais e concretos singulares" [5]: Althusser é aqui aristotélico. O sentido é anterior à consciência, a seus mecanismos, a seu progresso; a idéia é posterior à realidade que ela exprime. As leis imanentes da natureza se expressam no homem. Existe um espírito imanente ao mundo, que se exprime nas leis da natureza como no seu desenvolvimento histórico. Para este espírito, tudo é contemporâneo, como todas as partes do tempo são presentes à eternidade de que participam. O estruturalismo não recusa a história, mas o historicismo, isto é, a tendência do século XIX a fazer da categoria do tempo a chave suprema das explicações dos fenômenos. A própria história humana é realidade finita (mas as explicações desta finitude não são concordes, e talvez nem as de sua própria conceituação). De qualquer maneira, os limites das possibilidades da combinatória podem fazer ver a história como um grande sistema, isto é, um conjunto de interdependência cujas articulações nos escapam.

Ninguém pode dizer *a priori* se estas convergências são profundas ou superficiais. Nada seria mais alheio ao estruturalismo do que um jogo de concordâncias superficiais, dado que o elemento de um sistema só tem sentido no conjunto pela sua posição nele. Chama-se a este princípio de imanência: princípio fundamental do método estruturalista. Mas contestar a profundidade de convergências dá também o direito de contestar a profundidade de divergências. Recusar todo interesse em confrontar convergências e divergências impossibilitaria este método — decerto muitas vezes

4. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos.* Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sébag e outros. Seleção e introdução de Eduardo Prado Coelho, Portugália Editora, Col. Problemas, n. 24, Lisboa, 1968. A introdução, parte mais apreciável do livro, ocupa as páginas I a LXXV. *Designaremos este livro pela sigla EPC.* EPC, p. LI.

5. L. Althusser, "Sur le travail théorique", em *La pensée,* abril de 1967.

hoje superestimado, mas não totalmente desprezível como instrumento de progresso de cada um no seu próprio sistema — que é o diálogo entre vários sistemas.

B) *Divergências*

As oposições no terreno filosófico são ainda bem mais patentes. Não podemos deixar de assinalar as mais importantes. As categorias — do pensamento e da realidade — que chamamos de metafísicas, mais destacadas na filosofia cristã (ainda chamada "philosophia perennis" por Paulo VI em Bogotá [6]) são as de *substância* e de *pessoa;* o exercício do método estruturalista destaca, antes de tudo, a categoria *relação.* A filosofia estrutural, se tanto é que existe, é uma filosofia da natureza, construída tecnicamente a partir da categoria *relação.* E não por acaso, pois isso corresponde não só à concepção atual dos físicos sobre a estrutura da matéria, sobre a consistência última do mundo, mas também a determinadas posições sobre o homem e sobre Deus.

Sem negar toda especificidade à espécie humana, como vimos, o estruturalismo rejeita a noção de natureza humana tal como a apresentaram as diversas escolas do direito natural, que não passam para os estruturalistas de formas de neoplatonismo. Outra questão seria saber se o estruturalismo não seria uma versão hegeliana do idealismo neoplatônico. Isso no plano filosófico. Num plano técnico, as correntes estruturalistas se afiliam mais ao aristotelismo. O que elas negam não é a especificidade do homem, animal da natureza; é sua pretensão de possuir na própria consciência a chave do que se passa nele ou com ele na história e no mundo.

Vem logo a acusação de redução materialista. Talvez fundada, mas a redução se opera num nível ainda não alcançado por nenhum materialismo no passado. Não pretendem reduzir o nível mais elevado e mais complexo a níveis menos elevados e mais simples; pretendem descobrir nestes as condições de possibilidade da aparição e do funcionamento do nível considerado como su-

6. R.E.B., fasc. 3, p. 692.

perior. A natureza é a explicação do homem, e não o homem a explicação de coisa alguma da natureza ou da história. "Tudo está em tudo": o velho aforismo adquire nova atualidade e nova profundidade no estruturalismo. Este, enquanto teria pretensões filosóficas, visa determinar as condições de possibilidade do que existe, seja na *sincronia* ou ordem das coexistências, seja na *diacronia* ou ordem das sucessões, ordem histórica. Mas este neokantismo não tem sujeito transcendental, nem homem nem deus qualquer. Foucault é talvez o pesquisador que melhor evidenciou esta procura da arqueologia epistemológica das diversas camadas da realidade humana, nas principais fileiras de nosso saber.

O estruturalismo é um anti-humanismo, não por falta de querer melhorar a condição terrestre dos homens ou por desprezo do próximo (nenhum homem é desprezível para aqueles que combatem todo tipo de discriminação racial, cultural, religiosa, etc.), mas porque buscam em nível não-especificamente humano as chaves dos problemas que nos envolvem. A valorização do inconsciente (de que o inconsciente pessoal descoberto por Freud é só uma faceta), da "razão natural" sem sujeito, do "espírito impessoal", supera aos olhos dos estruturalistas o problema tradicional do humanismo que sempre, com diversos graus ou matizes, leva a equacionar os problemas preferencialmente em termos de psicologia, de moral, de individualismo, de consciência e de liberdade.

Após Durkheim e a sociologia, após Freud e a psicanálise, após Marx e o marxismo, para não remontar a Copérnico e a Darwin, Lévi-Strauss tira a pessoa do homem do centro do mundo e a consciência do eu do centro do homem. Os estruturalistas descobrem novos condicionamentos para o ser humano, que levam alguns, dentro ou fora do movimento, a pensar numa supressão completa da liberdade humana, numa redução materialista de toda interioridade da pessoa humana[7]. Mas o mesmo foi dito quando apareceu a sociologia, quando apareceu a psicanálise. Depois de vãs oposições provindas de radicalizações mútuas e excessivas,

7. Discípulo de Lévi-Strauss, Y. Simonis (n. 1) reconhece que o estruturalismo não consegue ser a ciência do espírito humano, sendo somente uma *lógica da percepção estética*. A discussão da tese do autor nos levaria longe demais, mas era oportuno notá-la.

vieram os esclarecimentos que permitem colaboração. É necessário esclarecer ainda este ponto importante da liberdade, tanto mais que pode ser o ponto sensível que provocaria uma reação de condenação mais radical da parte dos crentes.

Não se trata aqui de desconhecer ou defender negações radicais da liberdade que podem se encontrar em obras estruturalistas. O contexto indica rapidamente que são simples abusos de palavras. Devemos não esquecer que o estruturalismo nasceu e ainda pretende ser primordialmente um método de investigação da realidade. Lévi-Strauss faz questão de frisar que todos os aspectos da realidade não parecem igualmente próprios à investigação estruturalista e que esta não rejeita, para um quarto de despejo, métodos complementares. Além do mais, o estruturalismo tenta assumir por conta própria a pergunta que suscitou todas as filosofias: o que existe além das aparências? Qual é a estrutura profunda, a inteligibilidade íntima, o sentido último de tudo que existe? Retoma estas perguntas; pretende, porém, tratá-las não de maneira ideológica como fizeram os filósofos, mas de maneira científica, num espírito de rigor e neopositivismo.

Ora, a ciência não pode provar que a *liberdade humana* não existe, como nunca conseguiu provar que a liberdade existe. A existência da liberdade escapa à ciência rigorosa, no conceito de ciência que se tem hoje (e que difere do conceito medieval: a aparição, de um lado, das ciências experimentais e, do outro, dos progressos da formalização modificaram profundamente a conceituação do campo científico). A ciência progride na medida em que está convencida de que existem determinismos naturais ainda ocultos. O determinismo é mais do que uma hipótese científica, é a condição indispensável do trabalho e do progresso científico. Isto quer dizer que, no domínio das ciências humanas, o progresso na lucidez corresponderá sempre a evidenciar mais determinismos e, portanto, a reduzir o campo ideal de uma liberdade ilimitada. A perspectiva do estruturalismo coincide aqui, rigorosamente, com o próprio projeto da ciência. Ora, cada vez que se descobre novo tipo de condicionamento, os guardiães da moral na sociedade, sentem-se ameaçados, e sua primeira reação é de negação e repulsa. Mas isso não adianta, enquanto na realidade, surge paulatinamen-

te a evidência de um tipo ainda insuspeito de determinismo. O resto é extrapolação. O conflito surge assim, unicamente quando o homem está em pauta: nas ciências da evolução, da cultura, do comportamento; nas ciências humanas. Então o estruturalismo não é ameaça às liberdades nem à liberdade, conquanto haja no interior da pesquisa estruturalista uma autocrítica sobre o alcance das descobertas. Estas observações vêm confirmar o papel que pode desempenhar um teólogo face ao desenvolvimento atual das ciências do homem e do estruturalismo: chamar a atenção, no momento, para a extrapolação que faz passar da evidência de nova forma de determinismo, que atinge o homem, à afirmação de que não existem sujeito, liberdade, pessoa humana ou deus algum.

"Se o estruturalismo afirma que o homem é determinado pelo sistema, e se, no entanto, o estruturalismo visa a decifração desse sistema, não acabará a decifração por anular a determinação? Quer dizer, a redução progressiva do caráter inconsciente da incidência do Sistema não acabará por fazer coincidir o saber absoluto e a autodeterminação? Este ponto é importante. Lévi-Strauss resolve-o de uma forma materialista com plena tranqüilidade. O Sistema como "razão natural" nunca poderá ser apreendido no âmbito do vivido, mas no âmbito do conhecimento. Uma vez apreendido e desmontado no plano do conhecimento, o Sistema continuará a agir no plano do vivido"[8]. Implícito é o reconhecimento de que a vivência histórica é mais rica do que o Sistema. Entre todas as histórias possíveis a partir do mesmo Sistema fundamental, o estruturalismo não nos diz a razão pela qual o que aconteceu, o que está acontecendo, foi a solução privilegiada: não pode eliminar a hipótese da liberdade. A hipótese da falta de liberdade é, cientificamente, uma hipótese mais fecunda: por que não o reconhecer? Mas a hipótese mais fecunda para a pesquisa científica se torna hipótese dissolvente da cultura, quando passa a ser afirmação ideológica. Não há cultura humana sem moralidade e normatividade moral; não há normatividade moral e moralidade que não postulem a liberdade para seu exercício. Sentimos nas entrelinhas que Lévi-Strauss ainda está hesitando neste particular:

8. EPC, LXV.

nem ele nem nós vamos desistir de continuar a procurar na etnologia mais luzes sobre as origens da moralidade.

Acontece, no entanto, que nossos autores vêm a transgredir o limite de suas novas evidências. O homem não tem mais interioridade própria. Pensar é manejar os sinais da língua: é um lingüista que fala [9], mas o que vale a transposição da afirmação, do nível lingüístico ao nível da antropologia geral? Não há pensamento humano que preceda sua expressão: é o sistema de expressão que faz o homem, repetem os estruturalistas. A crítica que se faz freqüentemente ao estruturalismo de se abstrair indevidamente do vivido histórico, não a faríamos no âmbito da história coletiva, mas sim no plano da vida espiritual pessoal. Se não podemos provar aí uma redução abusiva, também o estruturalismo não pode provar que ele respeita a riqueza toda da realidade humana. O testemunho da consciência não é prova para ele, mas também ele não prova que não nasce na consciência uma dimensão nova da história, específica e essencial na civilização humana, a liberdade. A vida espiritual, a vida de fé, a vida mística, repousa sobre a opção, explícita ou implícita, que vale a pena viver neste nível, centrar sua vida em torno desta ordem do fenômeno, que ele tem consistência própria, encerrando um mundo de valores que superam condicionamentos materiais. Pretender negar novos limites à liberdade, condicionamentos estruturais, a partir da vida interior não adianta na ordem demonstrativa: liberdade e ilusão da liberdade correspondem à mesma experiência interior (cf. a descoberta pela psicanálise das motivações inconscientes). Se a honestidade nos leva a admitir isso, leva-nos também a reconhecer que a esquematização racional de condicionamentos estruturais nada pode, na ordem demonstrativa, contra a validade de um mundo dos valores e da interioridade pessoal, como sistema específico e relativamente autônomo.

---

9. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 74. "Ora, se a relação entre o signo lingüístico (imagem verbal e conceito) e a realidade é *arbitrária*, a relação entre a imagem verbal e o conceito é *necessária*. Assim se combate a idéia vulgarizada de que o pensamento se exerce independentemente das categorias da linguagem e apenas se serve delas para se objetivar e transmitir." EPC, XI. É uma tese fundamental dos estruturalismos.

Já percebemos alguns dos pontos fracos que permitiriam uma contestação de um possível dogmatismo estrutural e de uma crítica construtiva no diálogo: aparição dos valores, aparição da normatividade da moral, surgimento da pessoa como poder original de contestação das estruturas que a condicionam, ambivalência das estruturas na diacronia, distinção entre tese e hipótese; mais adiante acrescentaremos: a recusa da ontologia para terminar uma filosofia, a absolutização do relativismo do relativo para fugir à questão da fundamentação absoluta. O poder do indivíduo de reagir sobre o sistema lhe vem *inteiramente* da força constrangedora de outros sistemas de que participa também? O modelo lingüístico corre aqui o risco de ser um modelo enganador na sua extensão a todos os campos da cultura, pois é na evolução da língua que o inconsciente coletivo (no sentido de Lévi-Strauss, não de Jung) e o impacto com outros sistemas têm papel menos testável e mais exclusivo.

A aceitação ou recusa do homem como ponto de partida de uma ordem nova e irredutível, é de máxima conseqüência. Temos, porém, a impressão de que a opção metodológica do estruturalismo é incontestável como método científico, o que nos faz aceitar a célebre afirmação de Michel Foucault: "O estruturalismo não é um método novo, é a consciência desperta e inquieta do saber moderno". O que devemos contestar é a passagem da hipótese metodológica à afirmação ou à negação de alcance ontológico, mesmo que inconsciente. A dúvida metodológica de Descartes também era método legítimo no seu âmbito original; passou a dissolver a filosofia, quando ele, ou os epígonos que não tinham seu gênio, transformaram-na em posição metafísica, em afirmação sistemática. O saber moderno, na sua forma científica, não pode pretender esgotar o segredo da realidade, do mundo e do homem. A ciência não é um humanismo; só pode (e deve talvez) servir o humanismo: o atual perigo vem da confusão entre o destino do humanismo e o destino da ciência, entre o horizonte do humanismo e o horizonte da ciência. A ciência não exige opções, senão metodológicas; o humanismo é que exige opção sobre o fundo das coisas. A ciência não nos pode dizer se no fundo das coisas existe uma razão consciente ou inconsciente, um Espírito pessoal ou

impessoal: o estruturalismo perfaz uma das metas da ciência, se ele pode nos afirmar e mostrar que no fundo das coisas há uma razão natural, uma lógica rigorosa. A fé cristã prolonga a racionalidade em inteliligibilidade, a lógica em Sabedoria, a razão natural em Deus transcendente.

Lévi-Strauss não nega de maneira simplista a especificidade do reino humano: *o próprio do homem é passar da pura natureza à ordem da cultura.* "Natureza" diz universalidade, "cultura" diz normatividade. Para se tornar homem, o indivíduo aceita ou inventa *a lei* que rege toda ordem cultural, lei do pai ou lei da linguagem, a norma que permite a transgressão. Alguns chegam a dizer que o homem nasce da transgressão da lei. Viver nu é viver como animal: ordem da natureza; o homem chega a ser homem, quando experimenta o sentimento de pudor como lei que lhe impõe superar a nudez seja pintando o corpo e enfeitando-o, como fazem os silvícolas, seja cobrindo o corpo de vestidos, como fazem os povos mais evoluídos. De fato, o próprio livro do *Gênese* indica que o homem experimentou o pudor como lei só após a transgressão primitiva.

A origem da moral está aqui para Lévi-Strauss: na superação cultural da natureza, ou melhor na sua assunção num nível em que a lei é ao mesmo tempo obrigação e diferença. A cultura é incontestavelmente diferença (em relação ao conceito teórico de "pura natureza" e em relação às outras culturas): a antropologia cultural tem insistido bastante neste aspecto, mas pouco sobre a obrigação como relacionamento do relativo ao absoluto. Fazer barulho comendo é comportar-se como animal, ou força natural (em alguns mitos); o impulso que nos leva a superar a condição animal, engendra a norma cultural que proíbe este ruído na mastigação [10]. *Mas o que nem Lévi-Strauss nem o estruturalismo justifica é a origem deste impulso que leva o homem a superar em cultura (normatividade) a ordem natural.* Por que só determinada espécie animal passa da lei do fenômeno à lei da consciência? Além de seu condicionamento, tão minuciosamente descrito em

10. *L'origine des manières de table,* pp. 413-414.

termos psicanalíticos (Lacan), como explicar a aparição desta nova ordem do real? Como passar do *como* ao *por quê?* Talvez este passo não esteja mais ao alcance da ciência, mas da filosofia, ideologia ou teologia. De qualquer maneira, face à totalidade da pergunta humana, da aspiração de nosso saber, este nos parece um dos pontos vulneráveis do estruturalismo como base de filosofia ou como concepção integral do homem.

Acusar o estruturalismo de retroceder ao behaviorismo americano (pois Lévi-Strauss utilizou o behaviorismo e superou-o, e não o contrário) não resolve. O behaviorismo nega também, a seu modo, a interioridade da consciência como explicação do agir, como causa original e irredutível: "Sugerindo um tipo de evento causal, a prática desencorajou a pesquisa de variáveis úteis. Ao contrário do ponto de vista usual, o contato especial entre o indivíduo e os eventos que ocorrem dentro de seu próprio corpo não o provê de "informações confidenciais" sobre as causas de seu comportamento... O evento privado é, quando muito, não mais que um elo em uma cadeia causal, e no geral nem isso é... Mesmo que algo que possa adequadamente ser denominado idéia preceda o comportamento em uma cadeia causal, temos que voltar para o que está antes da idéia para encontrar as variáveis relevantes... Dizer que um homem castiga outro porque está com raiva ainda deixa por explicar o sentimento de raiva" [11]. O que nos faz voltar, quanto a nós, à intuição de Amiel: "O fundo do *eu* não pode ser objeto" [12]. É uma opção.

Depois de ter distinguido natureza e cultura, Lévi-Strauss tem a pretensão de reintegrar completamente a cultura na natureza: materialismo conseqüente. Com efeito, este antropólogo propõe à ciência o projeto de "reintegrar a cultura na natureza e finalmente a vida no conjunto de suas condições físico-químicas" [13]. Aqui desaparece o homem, e o estruturalismo não prova que esta re-

11. B. F. Skinner, *Ciências e comportamento humano* (trad. de *Science and Human Behavior*), Editora Universidade de Brasília, 1967, p. 161.

12. Amiel, *Fragments du Journal intime.*

13. *La pensée sauvage*, p. 237.

dução seja legítima. Neste ponto capital entra em oposição com as afirmações cristãs, que se baseiam essencialmente, é verdade, na fé numa vocação sobrenatural da pessoa humana. Mas este enraizamento na fé da antropologia cristã não lhe tira o direito a construções de antropologia filosófica. De qualquer modo, a oposição é manifesta: "Na vida econômica, é preciso honrar e promover a dignidade da pessoa humana, a sua vocação integral e o bem da sociedade. É o homem, com efeito, que é o autor, o *centro* e o fim da vida econômico-social". "É claro que as desordens tantas vezes encontradas na ordem social provém em parte de tensões existentes no seio das estruturas econômicas, políticas e sociais. Mas, mais *radicalmente*, provém do orgulho e do egoísmo dos homens que pervertem também o clima social" (*Gaudium et Spes*).

A negação estruturalista do homem não se apresenta com fundamento ideológico, mas sim com fundamento epistemológico; esta distinção é capital para a discussão. "A estrutura não é a verdade da coisa, ainda menos uma verdade sobre a coisa, é a própria coisa na sua verdade. Encontramos aqui, sem dificuldade, o dogmatismo idealista da filosofia contemporânea" [14]: Mikel Dufrenne restabelece a verdade. Mas com *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss vai mais longe; seu idealismo se revela como materialismo. O espírito é coisa, parte da natureza, instrumento no intercâmbio universal que tem a natureza por cenário; os espíritos humanos trocam informações através das línguas como as células através do código genético. O caráter mais artificial, mais arbitrário do código da linguagem humana revela somente um grau superior de organização, sem exigir a colocação do mistério de um sujeito livre. "Dissolvendo o objeto ao qual substitui uma rede de relações, o estruturalismo dissolve o sentido e dissolve o homem" [15]. Dissolver o homem constitui "o último alvo das ciências humanas" [16]. O homem não cria o sentido (através da liberdade de Sartre), mas é produto do que chamamos sentido e que não passa de refração de relações no sistema. Não somente a cultura se prepara

14. M. Dufrenne, *Pour l'homme*, p. 87.
15. M. Dufrenne, *id.*, p. 88.
16. *La pensée sauvage*, p. 326.

na natureza como o consciente se prepara no inconsciente, não somente a mais profunda explicação cultural é natural e a mais profunda explicação do consciente está no inconsciente, mas o inconsciente faz a cultura e a natureza faz a consciência.

"Podemos, pois, concluir", escreve Eduardo Prado Coelho, "que a subjetividade não é a *causa* da cadeia dos significantes, mas, pelo contrário, o seu *efeito*. No discurso, o sujeito está presente como exclusão, mas a sua existência como sujeito depende inteiramente da permanência dessa exclusão na exterioridade do discurso. O sujeito, excluído pela cadeia dos significantes, é um efeito do significante. O significante é um representante do sujeito, mas *apenas* porque o sujeito é um efeito do significante. No discurso, na sucessão de significantes, os significantes representam o sujeito, mas representam-no *apenas* na medida em que o produzem... a reflexão lingüística tende a desvalorizar o sujeito, demonstrando-nos que não é o homem o produto da linguagem, mas é a linguagem que produz o homem: *o homem não fala, é falado*"[17]. Além de um bom resumo do consenso estruturalista sobre o desaparecimento do homem, este texto nos sugere a origem da divergência: a escolha do padrão lingüístico como modelo de raciocínio para todas as ciências humanas. A lingüística moderna é a mais formalizada das ciências do homem: 1) faz abstração da verdade como relação do sinal com o real, o que leva fatalmente a um idealismo, quando transposto ao campo epistemológico e antropológico; 2) aceita a língua como sistema já feito que se impõe ao indivíduo, o que lhe impossibilita levantar a questão da origem radical. O primeiro passo para tentar sair do círculo vicioso consistiria em refletir sobre o papel do indivíduo na transformação da língua que ele recebeu.

Lévi-Strauss tenta descrever como o homem se constitui pela passagem da natureza à cultura, da estrutura como dado (normatividade ao primeiro grau, a das ciências naturais) à estrutura como exigência (normatividade ao segundo grau, a da moral). Lacan tenta descrever o processo de aparição da ordem simbólica

17. EPC, XLIX e LXIV.

que corresponde à aparição da lei e do homem [18]. Foucault tentou descrever as transformações de ordem simbólica que carateriza o homem na história. Mas nenhum explicou por que aparece a ordem simbólica que permite o pensamento e a moralidade, qual é a origem e a justificação da originalidade humana. Retroceder ao nível de pura causa eficiente não constituiria um processo decisivo na compreensão do mundo. Descrever um mecanismo não é revelar o segredo de sua aparição. Mas uma ciência que não quer ouvir falar em causa final (diferença capital entre o aristotelismo e o estruturalismo) talvez não possa superar o nível do mecanismo.

"O ponto de ruptura situa-se no dia em que Lévi-Strauss e Lacan, o primeiro no que se refere às sociedades e o segundo no que respeita ao inconsciente, mostraram que o "sentido" não era, provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e que o que nos atravessa profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço, era o *sistema*... A importância de Lacan está em que ele mostrou como, através do discurso do doente e dos sintomas da sua neurose, são as estruturas, o próprio sistema da linguagem — e não o sujeito — que falam..." [19]. No entanto, as neuroses não sendo todas coletivas, mas algumas próprias a determinados sujeitos, não podem referir-se unicamente à linguagem, estrutura coletiva. O sujeito não pode se limitar ao papel de revelar as estruturas que o atravessam, condicionam ou constituem. "Que é esse sistema anônimo, sem sujeito? Que é que ele pensa? O "eu" explodiu (vejam a literatura moderna); é a descoberta do "há". Há um "algo" indeterminado. De certa maneira, volta-se ao ponto de vista do século XVII, com esta diferença: não se pôs o homem

18. Segundo Lacan, "a ordem do símbolo não pode já ser concebida como constituída pelo homem; mas sim como a ordem que o constitui." *Ecrits*, p. 46. "Para Lacan, materialista rigoroso, a ordem simbólica ("a razão natural" de Lévi-Strauss) não consiste em conteúdos, *mas em formas significantes inteiramente vazias.*" EPC, XLIII.

19. M. Foucault, entrevista de maio de 1966 traduzida em *Estruturalismo*, EPC, pp. 30 s. A corrente humanista do marxismo (Garaudy, por oposição a Althusser) não aceita esta "morte do homem": Ver "Estruturalismo e morte do homem", R. Garaudy, em *Estruturalismo e Marxismo*, pp. 166-190.

no lugar de Deus, mas um pensamento anônimo, saber sem sujeito, teórico, sem identidade" (*ibid.*). M. Foucault é um dos mais radicais na cruzada contra o homem e seus mitos humanísticos. "Todas as investigações não somente apagam a imagem tradicional que se tinha do homem, como também, em meu entender, tendem todas a tornar inútil, na pesquisa e no pensamento, a própria idéia do homem. A herança mais pesada que recebemos do século XIX — e já é tempo de nos desembaraçarmos dele — é o humanismo... O humanismo foi a maneira de resolver em termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não se podiam resolver de modo algum. O humanismo finge resolver problemas que não pode formular... A nossa tarefa atualmente é libertar-nos definitivamente do humanismo, e nesse sentido o nosso trabalho é um trabalho político... todos os regimes do Leste e do Oeste fazem passar a sua mercadoria sob a bandeira do humanismo. Nós devemos denunciar todas estas manifestações... O que me irrita no humanismo é que ele se faz de anteparo, atrás do qual se refugia o pensamento mais reacionário [20]. São palavras espontâneas de entrevista, mas explicam o famoso fim de *As palavras e as coisas*, no qual o homem que vai se apagar não é o nosso ser biológico, mas o nosso ser como pessoa, centro de liberdade e autonomia, centro de interesse e de explicação para a história e os fenômenos: "Uma coisa em todo o caso é certa: o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tem colocado ao saber humano. Escolhendo uma cronologia relativamente curta e um espaço geográfico restrito — a cultura européia desde o século XVI — pode-se estar certo de que o homem é uma invenção recente. Não foi em torno dele e dos seus segredos que, por longo tempo, obscuramente, o saber rondou... O homem é uma invenção, e uma invenção recente, tal como a arqueologia do nosso pensamento o mostra facilmente. E talvez ela nos indique também o seu próximo fim. Se estas disposições viessem a desaparecer assim como apareceram, se por algum acontecimento cuja possibilidade podemos, quando muito, pressentir, mas da qual não conhecemos no momento ainda nem a forma nem a promessa, se tais disposições se desfizessem, como sucedeu na

20. EPC, p. 33 s.

virada do século XVII com o pensamento clássico – então podemos estar certos que o homem se desfará, como na praia do mar um castelo de areia".

Diante da hipótese, parece-nos inútil reagir com a pura sensibilidade ou com os recursos de uma cultura ameaçada que não passaram pelo fogo da crítica contemporânea. Qualquer sistema se defende antes de se deslocar. Melhor é colocar-nos os verdadeiros problemas: Será que a ciência, com um estatuto de ciência natural, pode resolver o problema da especificidade do homem, do relativismo ou do absoluto de sua pessoa, da redutibilidade de todas as suas leis? Será que a ciência não poderia mais facilmente chegar à conclusão da realidade de Deus do que o homem, permitindo, neste caso, recuperar o homem a partir da posição de Deus, como participação original do Espírito, da liberdade, do Ser radical?

A nossa hipótese de trabalho é a de que as conclusões contestáveis do estruturalismo, aqui mencionadas, devem ser abordadas com todo o respeito devido às indagações científicas, mas do ponto de vista da epistemologia. A orientação epistemológica do estruturalismo nos parece ideologicamente influenciada. Ela, volta as costas à hipótese da pessoa humana que permite um humanismo e se orienta para um naturalismo materialista (e idealista) que não só recusa metodologicamente a questão do transcendente, mas tende a negar ideologicamente a possibilidade do transcendente. Além dos textos já citados, poderíamos invocar muitos outros, a fim de mostrar que nossa hipótese não é gratuita. A antropologia social, disse Lévi-Strauss, "pertence às ciências humanas, como o proclama seu nome; mas, se ela se resigna a fazer seu purgatório junto às ciências sociais, não desespera de acordar no meio das ciências naturais na hora do último juízo". [21]. Antes de assistirmos à reinserção total da cultura na natureza, as fronteiras entre os dois campos se diluem, não todavia para providenciar algum "fundamento natural" às normas culturais, mas antes "porque existe muito mais cultura na natureza do que se acreditava, e não o

21. Lição inaugural no "Collège de France" (5-1-1960), traduzida em Luiz Costa Lima, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Vozes, pp. 45 s.

contrário" [22]. Em última instância, porém, o estruturalismo não confia na distinção entre os dois conceitos. "Existe uma união da natureza e da cultura no inconsciente como no consciente. O inconsciente estrutural tem um papel permanente de ligação entre aquilo que concordamos em chamar natureza e a cultura. O inconsciente estrutural leva a reconhecer que as mesmas leis estão operando na cultura como na natureza" [23].

As críticas feitas ao estruturalismo em nome da história não são sempre justificadas. Toda a obra de Michel Foucault utiliza diretamente a história. Na realidade, o estruturalismo desce ao nível no qual uma filosofia da história seria possível. Não nos esqueçamos, com efeito, de que esta corrente é sobretudo um anti-empirismo; quer responder, com meios próprios, à pergunta que suscitou todas as filosofias: O que é o real das aparências? O que é a estrutura íntima do ser existente, atrás do fenômeno sensível? Mas será que uma filosofia da história é possível sem fé (teologia) ou ideologia? É um sonho que não deixa de ser projeto magnânimo. Contudo, o projeto estruturalista não é do tipo profético (como pode ser uma ideologia ou uma teologia da história); "filosofia da história" significaria para ele "gramática da história", léxico dos eventos possíveis, combinatória (na linha de Leibniz). Portanto os estruturalistas podem responder, neste ponto, a seus atacantes: "Se a estrutura é a sintaxe das transformações possíveis num determinado conjunto, de modo algum se poderá acusar o estruturalismo de mutilar o dinamismo da realidade e de ser fixista. Pelo contrário, só uma análise estrutural nos permite ultrapassar uma análise meramente empírica da sucessão dos fatos. Não há oposição entre estrutura e história, porque a estrutura não é um momento de imobilidade da história, apreendido por um processo de abstração. Pelo contrário, a estruturalidade aparece como o sistema de leis que regem as transformações possíveis de um conjunto, e essas transformações tanto se podem realizar no espaço (ponto de vista sincrônico) como no tempo( ponto de vista diacrônico). A estruturalidade é, por conseguinte, *crônica*" [24].

22. Lévi-Strauss, *Cahiers de Philosophie*, janeiro de 1966, p. 51.
23. Y. Simonis, *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*, pp. 114-115.
24. EPC, XXXIII.

"A história, com a sua turbulência e densidade, apenas realiza algumas das transformações possíveis definidas estruturalmente. Existem outras transformações possíveis que não chegam a realizar-se. Donde: não é a história que excede as estruturas, mas as estruturas que excedem a história. A história não é abertura ao possível, mas limitação e travagem desse possível" (*ibid.*). Mas esta afirmação não diz tudo. O inverso também é verdade: as estruturas excedem as formas que delas realiza a história, e a história excede outrossim as estruturas; rejeitamos a identificação hegeliana de racional e real. A coerência de que é feito o mundo tem uma matéria, um conteúdo, uma carne, uma vida, não é pura equação vazia. A invocação do dinamismo estrutural não basta para escamotear o tema da liberdade e toda consistência própria da vida interior [25].

Sendo uma conceituação do real em termos de descontinuidade (na sincronia e na diacronia), o estruturalismo não pode ser considerado como uma ideologia do desenvolvimento técnico, como foi sugerido. O estruturalismo é essencialmente pensamento da diferença e da ruptura: é pensamento da revolução não sua ideologia). Ele aponta as ideologias teilhardiana ou desenvolvimentista como ideologias reacionárias [26].

Expulso do centro do mundo, expulso do mito de sua própria humanidade, o homem se descobre no estruturalismo como constituído por uma estrutura que não tem centro nem fundamento [27]. Sem ir tão longe, devemos reconhecer que o progresso do homem passa pelo caminho aparentemente estranho da descoberta de seu caráter condicionado e subordinado. Uma reação sadia não pode

---

25. O que não faz negar os abusos do moralismo desconhecedor dos condicionamentos estruturais. Georges Politzer escreveu com razão: "A religião da vida interior é o melhor meio de defesa contra os perigos de uma verdadeira revolução." *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1967, p. 15. Defendemos uma certa vida interior, não todas as suas caricaturas. "O burguês, toda a gente sabe, é um homem de interior. O *Espírito* que ele pretende defender, representa-o como um discurso que, no mais íntimo segredo, formula a si próprio." E. Berl, *Mort de la morale bourgeoise*, Paris, Pauvert, 1965, p. 99.

26. EPC, LXIII.

27. EPC, XXXVIII.

consistir na simples negação de um profundo condicionamento, inconsciente e estrutural, do ser humano. Não devemos criticar o estruturalismo por nos abrir os olhos para um condicionamento a mais, mas louvá-lo por nos possibilitar novo passo na lucidez sobre a nossa condição real. A liberdade, que é consciência, não tem espontaneamente a visão de suas limitações interiores. O homem deve usar de astúcia para com a natureza para ler a letra invisível do inconsciente. Mas da descoberta de novo condicionamento da liberdade não se pode concluir sem extrapolação a negação da liberdade e ilusão do sujeito. A dificuldade, aliás, já se tornou clássica no desenvolvimento das ciências humanas; surgiu com a sociologia, surgiu de novo com certas percepções de Marx, com as descobertas de Freud, surge agora com o estruturalismo de Lévi-Strauss, de Lacan e de Foucault. Se a liberdade existe ou não, é possibilidade que ultrapassa o campo epistemológico das ciências do fenômeno. Nesta perspectiva, o Pe. Dubarle mostrou que a ciência, no seu nível, é necessariamente materialista: materialismo realmente científico que não justifica o materialismo filosófico, negador de Deus. A ciência pode mostrar o condicionamento do homem; não pode provar a natureza da última subordinação do ser humano, a não ser concluindo por Deus. Quando Lévi-Strauss subordina radical e ultimamente o homem a uma estrutura inconsciente, espírito natural não sujeito[28], podemos pedir-lhe não extrapolar sobre a natureza desta estrutura, deste espírito, e deixar aberta a questão de sua eventual personalidade. A estrutura primitiva, para Lacan, é significante vazio, sem conteúdo; mas como explicar aquilo que no homem o faz passar do significante ao significado para constituir formalmente a ordem simbólica, caraterística da condição humana?

"À primeira vista, parece que a nova filosofia não inventa nada: antes de pensar a morte do homem, nossa época a vive. Mostrá-lo é fácil, tomando as palavras ao pé da letra; o genocídio se pratica hoje no Vietnam como um negócio banal e com a boa consciência de uma nação cujo poderio é esmagador. Mas o homem encontra ou se inventa ainda outra morte; mesmo sem ho-

28. "Não há sujeito, mas uma atividade, uma capacidade criadora de inventar." Nietzsche, *A vontade do poder*.

micídio, parece que se observa um suicídio ou pelo menos uma abdicação: o homem renuncia a ser homem" [29]. Os indivíduos fogem à tarefa cada vez mais árdua de pensar por conta própria; recebem da coletividade o pão de cada dia das mensagens áudio-visuais e aprendem de sua categoria social como reagir em cada circunstância. Conformismo e anarquismo são duas condutas préfabricadas da abdicação social, como da abdicação da própria personalidade [30]. Quem salvaria a liberdade das consciências, se as Igrejas viessem a preferir seu enquadramento a seu respeito? "O estruturalismo, neste sentido, é o discurso daquele cuja sensibilidade vive o nascimento de uma nova cultura e o desaparecimento da antiga, e que — ao mesmo tempo — lastima e receia esta evolução" [31]. O que está em jogo é realmente o homem, mas existe uma defesa do humanismo que não convence mais, embora pudesse ainda condicionar. Uma defesa que teria oportunidade de ser considerada como importante atualmente não pode deixar de passar pela linguagem contemporânea, isto é, por sua cultura, com mais precisão pelo caminho das ciências humanas e muito particularmente da sua ponta avançada: as pesquisas e linguagens estruturalistas.

## II — A QUESTÃO DE DEUS

### A) *Um mundo sem centro*

O "além do homem" é, para os cristãos, Deus e não a simples natureza. O Espírito imanente que fala nela é, para nós, o memo Deus cuja imanência na sua criação exprime também a transcendência de seu ser pessoal. É difícil avaliar as possibilidades de diálogo real entre cristianismo e estruturalismo, ou melhor, entre cristãos e estruturalistas não-cristãos neste nível da radicalização da problemática. A nossa tentativa não pretende ser mais do que um ensaio para circunscrever problemas: mais reveladora é a pro-

29. M. Dufrenne, *Pour l'homme*, p. 229.
30. Cf. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, 1967.
31. Y. Simonis, p. 336.

blemática dos valores e do modo de encarar o fundamento do existente (questão do absoluto, pessoal ou não, criador ou não).

O estruturalismo pouco esconde a pretensão de fornecer um novo esquema, mais radical, do ateísmo, enquanto nega à criação *totalidade* e *centro*. Se o universo é uma totalidade auto-suficiente, é difícil evitar o panteísmo, mesmo quando se repudia a palavra, como no marxismo. A matéria e o conjunto de sua evolução é o Absoluto, o Ser necessário, o fundamento de sua própria existência no sentido de que é inútil buscar-lhe outra justificação além do reconhecimento do fato. Apesar de suas declarações, não nos consta claramente que os estruturalistas evitam esta solução. Com mais destaque, seu relativismo faz questão de não aceitar centro nenhum para o universo nem para sistema algum. O relativismo cultural corresponde a um dado tão patente na ciência atual que não vale a pena discutir o mal-entendido alimentado por aqueles que o atacam em nome de uma cosmologia ultrapassada. Pelo contrário, a visão atual do relativismo das formas culturais, excelente proteção contra a idolatria, que consiste em tomar por absoluto um elemento relativo da cultura. Até nossa teologia é relativa, enquanto participa de uma cultura humana (não enquanto participa da fé, mas a expressão da fé é sempre cultural). Deus ultrapassa nossas teologias e nossa cultura: isso é expressão do mistério de Deus. "A Igreja aceita a idéia personalista da Revelação como história da salvação. Toda a história da salvação entra no conceito da Revelação e da Tradição, realidades que não são ainda concebidas unilateralmente como uma comunicação puramente conceitual das verdades da fé. A Revelação-realidade e a Revelação-palavra formam um só conjunto. A Revelação tem também uma estrutura sacramental" [32]. Esta posição do catolicismo atual é aceitação implícita do relativismo cultural, exigida pela coerência do sistema para caraterizar o campo de atuação da liberdade e definir a modalidade das expressões da Revelação e da fé. As reticências da hierarquia em entrar nas implicações desta perspectiva

32. E. Schillebeeckx, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, IVe session, Mappus, Paris, 1966, resumindo, no trecho citado, uma orientação capital da Constituição dogmática sobre a Revelação divina. *Op. cit.*, p. 23.

não chegam a invalidá-la; diz por exemplo, Paulo VI num discurso, em Bogotá, na abertura da II Conferência Geral do CELAM: "Estamos expostos (por causa da aceitação de filosofias da moda, muitas vezes tão simplistas quanto confusas) à tentação de historicismo, de relativismo, de subjetivismo e neopositivismo, que, no campo da fé, criam um espírito de crítica subversiva" (Veja nota 6 do mesmo capítulo). Por falta de definição magisterial do que é o relativismo condenável, cabe aos teólogos esclarecer o assunto, nas fronteiras da ciência e da heresia.

O que suscita nossa reticência não é o relativismo cientificamente definido e que se desenvolve inclusive nos estruturalismos, mas a promoção deste relativismo como novo absoluto, com a transferência a ele dos antigos atributos e funções do absoluto. Diz Eduardo Prado Coelho: "O centro de estrutura, na sua qualidade de centro, escapa forçosamente ao jogo combinatório que define a estrutura. O que o estruturalismo põe em questão é a existência desse centro — daí o seu *ateísmo radical* — ... Em Lévi-Strauss, segundo Pouillon, não há totalização mas sistematização, e a sistematização será centrífuga... (Na realidade) em Lévi-Strauss, se anula, até ao limite do possível, toda e qualquer referência a um centro num progressivo processo de descentramento" [33]. Mas dizer que o real não tem limites definidos nem centro não resolve a questão de sua fundamentação absoluta.

Em que consistiria o segredo do universo? Num espírito sem sujeito (mas por que "sem sujeito"?), estrutura inconsciente de que todo o resto dependeria, até no plano das consciências. "Para Lévi-Strauss, existe uma estrutura inconsciente, que é o resultado de fenômenos biológicos e físico-químicos reunidos segundo uma determinada combinatória. Essa estrutura inconsciente constituirá uma *razão natural*, que se manifesta em todos os comportamentos humanos. A posição de Lévi-Strauss é, pois, radicalmente materialista" [34]. Mas esta razão, se for impessoal, não pensa realmente, só condiciona. Não é *Sabedoria*, é *Necessidade:* revaloriza a antiga perspectiva grega: não há melhor e maior expressão de liberdade

33. EPC, XXX.
34. EPC, XXXIV-V.

do que aquela que consiste em se submeter à Necessidade. De qualquer maneira, não podemos escapar-lhe: o sujeito não pode legitimamente se absolutizar face a ela, ele lhe pertence, ele lhe é relativo, o que não impede de cada estruturalista encarar a seu modo a dissolução do indivíduo no sistema. "Enquanto, para Lévi-Strauss e Lacan, é a "razão natural" ou o inconsciente que constituem o Sistema onde o indivíduo se move na sua ilusão de liberdade, enquanto, para Althusser e para os marxistas que com ele colaboram, é o modo de produção que determina o Sistema, para Foucault, existe em cada época uma *episteme*, isto é, um horizonte epistemológico que condiciona inconscientemente o modo de formular todos os problemas e as respostas que a esses problemas o homem poderá dar, mesmo quando tais respostas se opõem entre si o mais conflituosamente possível, e é esta *episteme* que constitui um outro nível do Sistema de sistemas onde o sujeito se insere" [35]. O estruturalismo é "o verdadeiro materialismo do nosso tempo" [36]. Não existe ser humano capaz de colocar no mundo a imagem e semelhança de um Espírito divino.

Eduardo Prado Coelho teve a lucidez e a coragem de enfrentar diretamente a questão do ateísmo estruturalista que outros estruturalistas deixam no nível da filosofia implícita. Vale a pena reproduzir as importantes linhas que seguem: "Sobre as relações entre estruturalismo e teologia serão necessários alguns esclarecimentos. A ideologia humanista acusa o estruturalismo de teológico, porque ele não desloca todos os poderes outrora atribuídos a Deus para a figura plena e eufórica do homem desalienado. Dizer que Deus deixou de ser o centro do universo porque o homem o substituiu como centro não é quebrar o anel ideológico da problemática teológica — porque *a teologia está na existência de um centro* e não no pormenor secundário de quem vai preencher esse centro. Que seja Deus ou que seja o Homem o centro

35. EPC, LI.

36. Lévi-Strauss, introdução a *Le cru et le cuit*. "Filia-se assim o estruturalismo na tradição de uma filosofia do conceito, que hostiliza sistematicamente tudo o que se assemelhe a uma absolutização da consciência ou da existência. O estatuto do sujeito da ciência é inteiramente remodelado à luz da elaboração lingüística mais recente de Benveniste a Hjelmslev ou Chomsky.

de todas as coisas, Deus está sempre presente na permanência central. A prova do que dizemos está em certos textos da Igreja que reabsorvem inteiramente esta posição humanista (o que permite o delírio de alguns teólogos imaginários). Diz o Esquema XIII: "É o homem, com efeito, que é o autor, o centro e o fim da vida econômico-social". Será preciso recordar alguns textos de Teilhard de Chardin? Ora, uma vez estabelecido que o Homem é o centro do universo, não é difícil, a partir de uma manipulação hábil da noção de "vida interior", concluir que "a consciência é o centro mais secreto do homem, o santuário onde ele está só com Deus e sua voz se faz ouvir" (Esq. XIII). Daí a conclusão de Kojève: "O reconhecimento de uma interioridade autêntica implica a existência de Deus". Ora, o estruturalismo toma nesta questão uma atitude radical; não só aparece como a negação de todo e qualquer centro, como procura destruir, através de uma análise científica das relações entre sujeito e linguagem, as ficções da subjetividade... (Citando J. Derrida) torna-se necessário considerar a existência de uma escrita primeira, não de uma escrita que precede historicamente à palavra proferida, mas de uma *arquiescrita*, que logicamente anteceda à escrita vulgar e à linguagem falada. Enunciamos desde já o sentido *rigorosamente ateológico* desta tese... A voz que se faz ouvir, a voz que profere a *continuidade* de um discurso é algo que se aproxima inevitavelmente da alma. Ainda no esquema XIII: "Todos os crentes, seja qual for a sua religião, ouviram a voz de Deus e a sua manifestação na linguagem das criaturas". A relação íntima entre a voz, a alma e a presença de Deus atribuiu um lugar privilegiado à fala e reprimiu a existência de uma arquiescrita" [37].

Eis um texto denso, do maior interesse para o nosso assunto, sintetizando o aspecto mais agudo do desafio estruturalista. Não podemos em poucas páginas desfazer os equívocos que ele contêm. Em resumo, ele parece fugir ao problema do fundamento da realidade, como da origem do simbolismo constitutivo da ordem cultural, portanto humana. Examinado de perto, este texto parece radicalizar ideologicamente posições que talvez não sejam tão opostas. A *arquiescrita* de que fala Derrida e cuja inspiração es-

37. EPC, XLIII, nota 2.

truturalista é incontestável, por que não representaria uma sabedoria imanente, presença na textura do mundo de um Deus pessoal? Não podemos exigir da ciência atual que ela decida se o Espírito que fundamenta a ordem e o determinismo, que são condições da ciência, é um espírito pessoal ou não, um espírito puramente imanente ou também transcendente. Achamos honesto reconhecer que os últimos progressos do pensamento científico nos obrigam a rever certas respostas que pareciam válidas em outros contextos epistemológicos e culturais. Aperfeiçoar seus argumentos não é ceder nada sobre a posição de fundo, mas não vemos nenhuma razão decisiva para impedir que estruturalismo e cristianismo purifiquem suas afirmações para chegar ao intercâmbio da mesma linguagem e a certa compatibilidade nela. Ciência e fé não se colocando no mesmo plano, o que se quer essencialmente é evitar contradições entre os registros do saber, sabendo que toda expressão do saber é cultural e, portanto, relativa e por si sujeita a interferências ideológicas. Outra dificuldade no diálogo vem da heterogeneidade dos critérios do admissível: os conceitos da teologia não são operatórios, em toda a medida em que dependem da fé, ao passo que "a fecundidade de uma ciência mede-se pelo valor operatório dos conceitos que nela se produzem e pelo modo como a cientificidade desses conceitos constitui simultaneamente a crítica da não-cientificidade das noções ideológicas" [38].

A verdade revelada exprime-se na opacidade da linguagem, isto é, das culturas. Entre o espírito humano e o Espírito incriado, *no plano onde trabalha a ciência*, se interpõe toda a ambigüidade da natureza como significante e a opacidade de suas leis mal decifradas. Mas, entre o espírito humano e o Espírito incriado, pode haver também uma participação imediata: *liberdade* criadora, na ordem natural, *graça* na perspectiva da salvação, que constituem um terreno no qual as aparentes negações da ciência não passam de ideologia contestável. A ciência não se engana no que mostra ou demonstra; engana-se, isto é, aliena-se, quando pretende fechar em sistemas suas aquisições, negando toda realidade que não caiba nele. O estruturalismo se perverte, quando recusa o que lhe escapa.

38. EPC, VII.

Escapa-lhe a ordem da liberdade de que goza a interioridade humana, escapa-lhe a ordem da salvação, escapa-lhe a fundamentação radical, ontológica de seu próprio sistema: o fundamento primitivo, o absoluto postulado pela existência do relativo. Mas isso é raciocínio metafísico, domínio que o estruturalismo recusa penetrar.

Referir um relativo a outros relativos é perfeitamente legítimo para se compreender um sistema, a partir do modelo da análise lingüística. Mas não resolve a questão da origem da língua como sistema. A constituição do relativo como categoria suprema da explicação é, provavelmente, uma necessidade em física, devido aos limites de nosso conhecimento; mas, passando para a ordem filosófica, este método pode equivaler a fazer do relativo o absoluto, o que pode ser considerado como uma fuga e não uma solução do problema ontológico. Vejamos um exemplo. Resumindo Lévi-Strauss e Lacan, escreve Eduardo Prado Coelho: "A sociedade tem uma origem simbólica. Proibindo o incesto, o Pai instaura a Lei e a Lei é a ordem da linguagem que vai constituir o sujeito" [39]. A ordem simbólica faz a sociedade; mas a sociedade faz, por sua vez, a cultura, ordem simbólica. O Pai instaura a Lei [40], mas existe anteriormente uma Lei que impele o pai a passar da natureza à cultura, ou seja a enunciar a proibição do incesto. Para instaurar a Lei, o pai deve ser sujeito; ora, como isso pode acontecer se o sujeito nasce da Lei que institui o pai? A explicação estruturalista nos parece circular. Achamos este tipo de explicação o mais realista numa certa ordem, mas recusamos a esta ordem a possibilidade de colocar, *a fortiori* de resolver, o problema da fundamentação, do absoluto, o problema metafísico, afinal

39. EPC, XLVII.

40. "O homem é o ser que produz interdições. A própria passagem da natureza para a cultura opera-se precisamente pela instauração da Lei que é a proibição do incesto. Mas tal proibição é apenas um aspecto de *interdição fundamental* em relação a toda a violência natural, seja ela a do sexo ou da morte, interdição que está na base da organização da sociedade e do mundo do trabalho... A vida social, com as normas e suas hierarquizações, as suas instituições e os sistemas simbólicos, exige necessariamente uma rede de interdições que assinalam os lugares de ruptura entre o homem e o animal." EPC, LXVIII.

o problema mais especificamente filosófico, *a fortiori* o problema de Deus. Deus está ausente de um sistema simbólico, de uma linguagem científica, que impossibilita seu equacionamento: fraqueza do sistema e não falha de Deus. A nossa dúvida é se os estruturalistas vão chegar a percebê-lo.

Por enquanto, M. Foucault e J. Lacan se contentam com uma perspectiva que Eduardo Prado Coelho sintetiza assim: "Não é a matéria que nos surge agora como fundamento absoluto, mas *é a ausência de fundamento que constitui o verdadeiro fundamento,* e é portanto uma experiência do vazio, da voragem, da exterioridade total que nos surge agora. O que o homem subitamente descobre é a impossibilidade de pensar a origem, porque todo o começo já está começado, toda a linguagem falada já está falada, todo o pensamento já está pensado. Avançando em direção à origem, à pureza matinal do início, o homem compreende que a presença da origem é apenas *a sua ausência irradiante como recuo indefinido e interminável.* Assim se define a experiência da finitude que se irá inscrever no triângulo de uma constelação: o Desejo, a Morte e a Lei" [41]. É fugir do materialismo para cair no agnosticismo, como se o cientista devesse sempre preferir a poesia ao dogmatismo. De fato, a ciência não encontra o limite de nossa finitude, mas uma finitude ilimitada não é uma finitude fundada. A antropologia física não cessa de recuar os limites da origem histórica do homem. Chegamos agora a um ou dois milhões de anos, mas o movimento poderia continuar sem nunca chegar ao infinito. O relativo e o absoluto não se situam na mesma perspectiva. A nossa conclusão pessoal é que a transcendência do fundamento escapa, por natureza, à formalização, ao condicionamento, à racionalização e até à análise estruturalista. O método estruturalista, como todo método, vale somente para determinado campo epistemológico; ele evidencia sua incapacidade de ir além da gratuidade desta lei, do que se disse: "A Lei só pode ser o que a cada instante se oculta e nesse movimento de ocultação se revela como Lei, exata, emudecida e impiedosa... A invisibilidade da Lei é a exigência da sua repetição, o seu recuo é a necessidade de sua

41. EPC, LXV.

insistência: "A Lei é essa sombra em direção à qual cada gesto avança na medida em que ela é a própria sombra do gesto que avança" (M. Foucault)" [42]. Não explicaram por que o homem é o lugar de encontro da tríplice experiência que faria dele um fantoche de sujeito: "A *linguagem* como morte das coisas e transcrição dessa morte; o *desejo* como recuperação impossível, e, pela sua impossibilidade, sempre repetida, do objeto que na linguagem se anula; a *morte* como desaparecimento na linha do discurso onde ele se diz. E todos eles convergem para esse ponto invisível do ser da linguagem, que é o recuo imenso da sua origem" [43]. O sistema, um esforço para quebrá-lo, o fracasso fatal, tal seria o círculo vicioso no qual se moveria o homem, sem origem, sem finalidade, sem deus: os "mini-sentidos" que exprimem a coerência do sistema não chegam a participar de nenhum sentido real. O absurdo do mundo (Sartre) não seria a matéria-prima de um sentido oriundo da liberdade humana (Sartre), mas seria tecido das inúmeras razões de uma hiperlógica, no final absolutamente vã.

Como se vê, a noção de Lei é capital tanto para constituir o homem na sua ordem cultural como para reabsorvê-lo no sistema integral da natureza. A diferença entre a *norma cultural* (fonte de obrigação) e a *norma natural* (sistema intransponível do existente) em que a primeira, participação da segunda, admite a transgressão e até a favorece ou exige: "A existência da Lei torna possível a sua transgressão. Este é o cerne da 'experiência do exterior' de que Foucault nos fala. Tal como, ao decifrar o Sistema que o determina, o homem do conhecimento transgride esse sistema, embora o Sistema, como fundamento de todos os sistemas, se mantenha no seu recuo indefinido e na sua revelação sempre adiada, também no campo da prática a cada momento transgride as leis que o cercam na exploração ilimitada do possível, e da morte... O homem é o ser que produz interdições. A própria passagem da natureza para a cultura opera-se precisamente pela instauração da Lei que é a proibição do incesto. Mas tal proibição é apenas um aspecto da *interdição fundamental* em relação a toda a violência natural, seja ela a do sexo ou da morte, interdição

42. EPC, LXVI.
43. EPC, LXVII.

que está na base da organização da sociedade e do mundo do trabalho" [44]. O que faz concluir a Serge Leclaire: "A transgressão aparece como o movimento fundamental constitutivo da ordem significante" [45] É uma abordagem original da questão do mal, mas admite outra solução.

Com efeito, uma vez mais somos levados a nos perguntar: Qual é esta Lei atrás da lei? Uma lei que admite sua própria transgressão refere a uma Lei superior que integra a primeira lei e sua transgressão; se não, a inteligibilidade do real seria quebrada. O homem é o ser que aparece no espaço definido entre os dois campos da lei: "O que define o homem é a transgressão. Não quer isto dizer que se apresente um regresso à natureza, mas sim um tipo de transgressão que não suprima as interdições, mas as mantenha transgredidas. Existe, assim, "uma cumplicidade profunda da lei e de sua violação" (G. Bataille) [46]. Mas o espaço definido entre os dois campos da lei é, para nós, *o espaço da liberdade*, e Deus é o Ser cujo domínio abrange a legalidade da natureza e a ordem, observada ou quebrada, da moralidade. Não adianta escrever que a transgressão não é conceito puramente moral [47], pois além do determinismo da ciência (para não voltar à noção de acaso), só a liberdade é que pode infringir uma lei.

---

44. EPC, LXVIII.

45. S. Leclaire, "A propos d'un fantasme de Freud. Note sur la transgression", em *L'Inconscient*, n.º 1, jan.-março de 1967, p. 39.

46. EPC, LXIX. G. Bataille, *L'érotisme*, p. 41. "O que define o homem é a sua capacidade de transgredir. A transgressão é o rasgar das normas, é a subversão da ordem... É a transgressão que se associa à interdição, é a Lei que existe para ser violada. Sade escrevia que o verdadeiro modo de alargar e multiplicar os nossos desejos consiste em impor-lhes limites. A transgressão precisa de ser organizada... A nossa verdade é transgressão e excesso, violência e desejo. Verdade trágica porque sabe que a impossibilidade da liberdade total é a própria condição de existência dessa liberdade. *Incomplétude* inteiramente aceita, e permanentemente negada na plenitude da aceitação." EPC, LXXII-LXXIII.

47. "Ser e transgressão estão assim unidos na pressentida violência de uma cumplicidade". E, como diz Jean Beauffrett, "o Ser é o próprio absoluto da transgressão" ("Heidegger et le problème de la vérité", em *Fontaine*, n.º 63, nov. 1947, p. 779). Qual é o nível mais profundo e íntimo da transgressão? É a linguagem". EPC, LXIX.

Contudo, é possível que o equacionamento da linguagem — portanto da cultura — como "transgressão", seja uma linha promissora para a pesquisa antropológica. Sem talvez resolver a questão de Deus, resolveria o problema da liberdade em termos novos que, neste particular, parecem ignorar mas não negar a possibilidade de uma *liberdade constituinte do sujeito humano*, participação num Espírito primordial — que sabemos pessoal — liberdade permitida pela inexplicável capacidade do homem de criar uma ordem simbólica, isto é, ler um significado num significante, unindo os dois na operação sintética do pensamento, dissociando os dois nas operações analíticas ou de passagem de uma ordem simbólica à outra. Não desesperamos de recuperar o sujeito humano, no estruturalismo, pela mediação da recuperação de Deus.

A presente incapacidade estrutural, para o estruturalismo, de equacionar, em termos racionais, o problema de Deus não significa total ausência do criador na sua criação. Esta impotência, a nosso ver, vem do fato de o estruturalismo evitar a problemática das prioridades, ou da causalidade como sucessão na diacronia, isto é, da recusa da problemática que exige um Primeiro Princípio. O sistema estruturalista não admite nem primeiro nem centro. Entretanto, diante do estruturalismo, Deus pode e deve surgir como Absoluto face ao relativo.

Outra pista, mais lacaniana do que levistraussiana, consiste numa reflexão sobre o desejo, mediador entre o sujeito e o sistema. O inconsciente lacaniano é constituído por uma ordem simbólica *exterior ao sujeito;* é, para ele, o Outro, como a linguagem na sua relação à palavra pessoal. Eduardo Prado Coelho resume: "A palavra mata o objeto. A palavra não nos dá a presença do objeto, mas a ausência dele... É esse objeto elidido pela linguagem que constitui o objeto do desejo: o símbolo manifesta-se primeiro como morte da coisa e esta morte constitui no sujeito a eternização do seu desejo" [48]. Daí a diferença entre necessidade e desejo. A necessidade é algo de biológico e o desejo é algo de intelectual. A necessidade esgota-se na sua realização, o desejo enuncia na própria morte o seu retorno inevitável. *"É o desejo que aponta no homem o que nele há de essencial — a ausência"* [49]. Esta últi-

48. J. Lacan, *Écrits*, p. 319.
49. EPC, XLIX.

ma expressão vai muito longe e não deixa de nos fazer lembrar afirmações dos místicos (Escola da Renânia, espiritualidade chamada francesa, São João da Cruz, Santa Catarina de Sena). *O homem é nada, porque ser criatura é não ser Tudo* (Deus): muitos místicos desenvolveram este tema fundamental da teologia negativa, desde o Pseudo-Dionísio até M. Olier, Condren e Jean de Saint-Samson, no século XVII, passando por São Bernardo, Tauler, Ruysbroeck e Mestre Eckhart [50]. Nota-se que o "nada" da criatura não deve ser tomado ao pé da letra e que a "excentricidade radical do sujeito a si mesmo" corresponde no cristianismo a Deus como afirmação de um centro escondido e no estruturalismo ao Sistema como negação de todo centro.

B) *Reflexões finais*

Discute-se uma ideologia [51] (sabe-se aliás o resultado de tais discussões), mas, como o estruturalismo não se apresenta como ideologia, só pode ser contestado no nível em que pretende fundar sua legitimidade, o plano científico. Não se nega que as margens da ciência, as teorias científicas, não estejam livres de toda ideologia ("nenhuma linguagem é inocente ou natural" EPC); mas, mesmo assim, estão à procura de purificação científica; este foi o incentivo de nosso ensaio.

---

50. Tauler, *Sermons*, ed. Hugueny, t. 2, p. 237; *Imitação de Jesus Cristo*, III, 8; S. Francisco de Sales, *Oeuvres*, ed. d'Annecy, t. IV, p. 21; Ste Jeanne de Chantal, *Oeuvres*, Paris, Plon, t. 2, p. 167; Bernières, *Le chrétien intérieur*, ed. Paris, 1662, pp. 7-8; M. Olier, *Introduction à la vie chrétienne*, 5; S. João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, I, c. 2 e 3; *Noche oscura*, I, c. 8 e 11, etc.

51. "A ideologia não é propriamente um nível de realidade social, mas algo que a percorre e nela predomina, sempre que essa realidade se reduz à representação do sujeito... O homem não pode passar sem uma representação do mundo — e sua ideologia. Podemos, portanto, concluir que todo conhecimento espontâneo, que não seja produzido por um trabalho teórico, é necessariamente ideológico. E, por conseguinte, definiremos ideologia como um tipo de conhecimento em que predomina *a função prático-social*, dada a necessidade de oferecer aos homens uma visão do mundo que permita a sua inserção social. Por outro lado, na ciência, o que predomina *é a função do conhecimento*". EPC, XIX-XX.

A antropologia ou etnologia como culturologia ou estudo sistemático da cultura abre horizontes que importam tanto à teologia como à pastoral. Uma determinada cultura se vê assim estudada por si, como entidade quase autônoma ou nas suas relações com outros sistemas simbólicos, e não mais na sua relação quase exclusiva ao homem, como podia fazer o funcionalismo de Malinowski ou a antropologia cristã tradicional. A prioridade dada à sintaxe do fenômeno sobre a semântica traduz a prioridade reconhecida às leis imanentes de formação sobre o que poderia ser a brecha transcendental do sentido, ou ainda a prioridade do determinismo de uma Razão inconsciente sobre a autoconsciência de um Espírito livre, Deus ou homem. Mas a contestação destas teses como conclusões finais não exclui sua utilização metodológica numa certa área do saber.

O estruturalismo é o último avatar do racionalismo [52], depois do ensaio do marxismo teórico, ainda impregnado de profetismo ideológico. Nesta perspectiva, entretém a permanente tensão entre o pensamento positivista e o cristianismo. Opina Lucien Goldmann: "A oposição entre racionalismo e cristianismo é um fenômeno bastante antigo, tornado manifesto pelo menos a partir do século XVIII, a partir da Filosofia das Luzes. Como historiador e sociólogo, penso aliás que se poderia encontrar esse antagonismo muito mais cedo, no século XVII por exemplo, quando Pascal pensava que Descartes negava a existência de Deus, salvo o célebre "piparote", mas, enfim, o conflito tornou-se evidente e generalizado a partir do século XVIII; e Hegel, na *Fenomenologia*, analisou sua natureza, de uma maneira bastante precisa. No fundo, o cristianismo tinha sido eliminado de fato da vida social, da vida quotidiana das pessoas, pelo desenvolvimento da sociedade burguesa, pelo fato de que o elemento de totalização, o elemento de comunhão hu-

52. "Com a condição de levar suficientemente longe a análise estrutural, as ciências humanas poderiam esperar como as ciências físicas, atingir um plano no qual, em regiões e épocas diferentes, as mesmas experiências se desenrolariam da mesma maneira. Assim, poderíamos controlar e verificar nossas hipóteses teóricas. Não estamos ainda lá.." *L'origine des manières de table*, p. 39.

mana tinha desaparecido das consciências" [53]. Mas o próprio estruturalismo de Lévi-Strauss e de Lacan não pode rejeitar todo irracionalismo de nossa vida e de nossa condição, *a fortiori*, o estruturalismo funcionalista de Parsons que, a partir dos Estados Unidos, tenta também invadir o campo atual das ciências humanas. Ora, o irracionalismo forma uma brecha por onde o sentido pode reaparecer para contestar a interpretação que fecha o sistema sobre si, e abrir novamente a questão da fundamentação última do ser. Com efeito, "toda linguagem sobre as estruturas é aprisionada entre a necessidade da análise formal e a inanidade de seus resultados: o que se encontra no fim da combinatória é uma *verdade primeira* [54] que não se verifica como tal senão através da decepção das estruturas; é a nostalgia do afeto mítico, perdido desde o momento em que se fala *dele* em lugar de *falá-lo*. É no que Lévi-Strauss se aparenta ao personagem da Raposa, enganador essencial, "sedutor ineficaz": sedutor seduzido, Lévi-Strauss fala uma linguagem que o conduz necessariamente ao poder do inexprimível; o significado mítico está ali, escondido no coração do silêncio, fora das estruturas e, por isso, todo poderoso" [55].

Neste início de debate, não podemos realmente concluir. As ideologias não vão acabar, mas sua maturação pode passar por uma fase de não-ideologização dos problemas do homem. O verdadeiro perigo do humanismo não se encontra no estruturalismo, mas em humanismos truncados ou errados. Nessa fase de maturação pela qual passa o mundo, o estruturalismo não só nos lembra oportunamente a finitude da atual condição humana, como nos faz reagir contra a superficialidade do empirismo. Como o estruturalismo [56], o cristianismo não deixa de ser um anti-empirismo. O método estruturalista pode ajudar a nos curar desta doença de que sofre particularmente o Brasil atual, o subjetivismo, com suas seqüelas de imediatismo, empirismo, superficialidade e tratamento literário dos problemas.

---

53. Lucien Goldmann, "Estruturalismo, marxismo, existencialismo", in *Debate sobre o estruturalismo*, Documentos, n.º 1, São Paulo, 55.

54. *Du miel aux cendres*, p. 133.

55. Cath. Backès, "Do mel às cinzas: direito e avesso", in *Lévi-Strauss*, Documentos, n.º 1, São Paulo, 1968, pp. 40-41.

56. EPC, pp. 39-41 (texto de Fr. Châtelet).

# Bibliografia


I – OBRAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS (quatro grandes etapas)

A) *Trabalho de campo:*

*La vie familiale et sociale des indiens Nembikwara,* Paris, Société des Américanistes, 1948.

*Tristes tropiques,* Plon, 1955; em livro de bolso, UGE, 1962.

B) *O estruturalismo rígido:*

*Les structures élémentaires de la parenté,* PUF, 1949; re-ed., Mouton, 1967.

*Le totémisme aujourd'hui,* PUF, 1962, 1965.

C) *Coletâneas:*

*Anthropologie structurale,* Plon, 1958.

*La pensée sauvage,* Plon, 1962.

D) *Les Mythologiques:*

I – *Le cru et le cuit,* Plon, 1964.
II – *Du miel aux cendres,* Plon, 1967.
III – *L'origine de manières de table,* Plon, 1968.
IV – *L'homme nu,* Plon, 1971.

Além dessas: *Race et histoire,* ed. UNESCO, 1952 (re-ed. Gonthier, 1961). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie,* PUF, 1950 e 1966. *Entretiens de G. Charbonier avec Claude Lévi-Strauss,* Plon e Julliard, 1960. "Documents Tupi-Kawahib", em *Miscellanea Paul Rivet,* México, 1958. *Leçon inaugurale,* Chaire d'Anthropologie sociale du Collège de France (5-1-1960). *La structure et la forme,* Cahiers de l'Inst. Sc. Econ. Appliquée, n.º 99, 1960. "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", in *Aletheia,* Paris, maio de 1966, 189-212.

II – LINGÜÍSTICA

BENVENISTE, E., CHOMSKY, N., JAKOBSON, R., MARTELET, A., *Problèmes du langage,* Gallimard, 1966.

CÂMARA, JOAQUIM MATTOSO, *Estrutura da língua portuguesa,* Vozes, 1970.

HJMESLEV, *Le langage,* Payot, Paris.

JAKOBSON, R., *Essai de linguistique générale,* Ed. de Minuit.

LEROY, M., *Les grands courants de la linguistique moderne*, PUF, 1966.
MALBERG, B., *Les nouvelles tendances de la linguistique*, PUF, 1966.
SAUSSURE, FERDINAND DE, *Curso de Lingüística geral*, Ed. Cultrix, 1969.

## III — EM PORTUGUÊS

ALTHUSSER, L., *Análise crítica da teoria marxista*, Zahar, Rio, 1967.
ALTHUSSER, L., e DOMERGUE, R., *Polêmica Althusser-Garaudy, Marxismo segundo Althusser*, Sinal, São Paulo, 1967.
ALTHUSSER, L., OSSOWSKI..., *Dialética e Ciências sociais*, Zahar, Rio, 1967.
BALLET, R., GARAUDY, R., etc., *Estruturalismo e marxismo*, Zahar, Rio, 1968.
BASTIDE, R. e outros, *Usos e sentidos do termo "Estrutura"*, São Paulo, Herder e Editora da Universidade de S. Paulo, 1971.
COELHO, E. PRADO, *Estruturalismo, Antologia e Introdução*, Portugália Ed., Lisboa, 1968.
DUCROT, O., *Estruturalismo e lingüística*, Cultrix, São Paulo, 1970.
FOUCAULT, M., *Doença mental e psicologia*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio, 1968.
FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, Ed. Morais, Lisboa, 1968.
GODELIER, M., *Racionalidade e irracionalidade na economia*, Ed. Tempo Brasileiro (9), Rio, s.d.
GOLDMANN, L. e outros, *Debate sobre o estruturalismo*, Ed. Documentos, São Paulo, 1968.
JAKOBSON, R., *Fonema e Fonologia*, Livraria Acadêmica, Rio, 1967.
LÉVI-STRAUSS, CL., *Tristes trópicos*, Ed. Anhembi, São Paulo, 1957 (esgotado).
LÉVI-STRAUSS, CL., *Antropologia estrutural*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio. 1967.
LÉVI-STRAUSS, CL., LEFEBVRE, H., e outros, *O método estrutural*, Zahar, Rio, 1967.
LIMA, LUIZ COSTA, *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Vozes, Petrópolis, 1968.
MAGALHÃES, GODINHO, artigo em *O tempo e o modo*, nov.-dez., de 1966, Lisboa.
POUILLON, J., BARBUT, M., etc., *Problemas do estruturalismo*, Zahar, Rio, 1968.
PRADO, CAIO, JR., *O estruturalismo de Lévi-Strauss. O marxismo de L. Althusser*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1971.
SAFOUAN, M., *Estruturalismo e psicanálise*, Cultrix, São Paulo, 1970.

SPERBER, D., *Estruturalismo e Antropologia*, Cultrix, São Paulo, 1970.

*Tempo Brasileiro*, ns. 15-16, número especial sobre o *Estruturalismo*, Rio, (s.d.) (1967).

TODOROV, T., *Estruturalismo e poética*, Cultrix, São Paulo, 1970.

VIET, J., *Os métodos estruturalistas nas ciências sociais*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio, 1967.

WAHL, F., *Estruturalismo e filosofia*, Cultrix, São Paulo, 1970.

IV — ESTRUTURALISMOS (com exclusão da lingüística e de Lévi-Strauss)

ALTHUSSER, L., *Lire le Capital*, 2 vol., Maspero, Paris, 1965.

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Maspero, 1967 (trad. brasileira, *A concepção marxista do homem*, Zahar).

ARC, L', revista, número especial (26) sobre *O estruturalismo de Lévi-Strauss*.

AUZIAS, J.-M., *Clés pour le structuralisme*, Seghers, Paris, 1967.

BARTHES, R., *Le degré zéro de l'écriture et éléments de sémiologie*, Seuil, 1953, 1964.

BARTHES, R., *Michelet par lui-même; Mythologiques; Sur Racine; Essais critiques; Critique et vérité; Système de la mode*, Seuil, Paris, 1967.

BOUDON, R., *A quoi sert la notion de "structure"?*, Gallimard, 1968.

CASSIRER, E., *La philosophie des lumières*, Payot, 1966.

CORVEZ, M., *Les structuralistes*, Aubier, Paris, 1969.

CRESSANT, P., *Lévi-Strauss*, Paris, Ed. Universitaires, 1970.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

DUFRENNE, M., *Pour l'homme*, Seuil, 1968.

DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Payot, 1966.

*Esprit*, revista, número especial, nv. 1963: *"La pensée sauvage" et le structuralisme;* maio 1967: *Structuralismes. Idéologie et méthode.*

FAGES, J.-B., *Comprendre le structuralisme*, Paris, Privat, 1967.

FAGES, J.-B., *Le structuralisme en procès*, Paris, Privat, 1968.

FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954; *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961; *Naissance de la clinique*, PUF, 1963; *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969; *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

GREIMAS, "Structure et histoire", em *Les temps modernes*, nov. 1966.

GUÉROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, 1953.

LACAN, J., *Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

LUPASCO, S., *Qu'est-ce qu'une structure?* Ed. Bourgeois, Paris, 1967.

MILLET, L. e MAD. VARIN *d'AINVELLE*, *Le structuralisme*, Paris, Ed. Universitaires, 1970.

MUCCHIELLI, R., *Introduction à la psychologie structurale*, Dessart, 1967.

PALMIER, J.-M., *Lacan*, Ed. Universitaires, Paris, 1969.

PARAIN-VIAL, JEANNE, *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Paris, Privat, 1969.

PIAGET, J., *Le structuralisme*, PUF, 1968.

PICARD, R., *La carrière de Jean Racine*, Gallimard.

POUILLON, J., "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss" em L.-S., *Race et Histoire*, ed. Gonthier, 1961 (pp. 87-130).

RICOEUR, P,, *De l'interprétation* (Essai sur Freud), Seuil, Paris, 1965.

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations* (Essais d'herméneutique), Seuil, 1969.

SÉBAG, L., *Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964, 1967.

VIET, J., *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Mouton, 1967 (obra agora traduzida para o português).

WAHL, FR. DUCROT, TODOROV, SPERBER, SAFOUAN, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Ed. du Seuil, Paris, 1968 (a Editora Cultrix publicou separadamente os diversos capítulos deste livro coletivo, em fascículos que indicamos supra).

Entre as revistas que mais trataram do estruturalismo: *Critique* e *Vozes*, favoráveis; *L'homme et la société*, *Raison présente*, *Les Temps modernes* que criticam esta corrente metodológica e de pensamento.

Roger Bastide

USOS E SENTIDOS DO TERMO "ESTRUTURA"

1971, 197 páginas, formato 14 x 21

Nenhuma ciência conseguiu realizar progressos substanciais sem dispor de um vocabulário técnico perfeito. Entretanto, as ciências humanas e, em especial, as ciências sociais, ainda não apresentaram esse vocabulário técnico perfeito, indispensável aos seus futuros progressos. Com efeito, apresentaram elas diversos vocabulários, mas cada qual feito por um autor, fato este que vem impossibilitar o trabalho em comum.

Eis o motivo pelo qual, para a elaboração do *Dicionário Terminológico das Ciências Sociais*, patrocinado pela UNESCO, reuniram-se em Paris, num Colóquio realizado de 10 a 12 de janeiro de 1959, especialistas de diversas ciências a fim de submeter pelo menos uma destas palavras "equívocas", ou seja, o termo estrutura, a uma crítica imparcial. O livro que agora apresentamos ao público pretende justamente preencher as lacunas e permitir o confronto de todas as ciências humanas e sociais. (R. Bastide)

O livro "Usos e Sentidos do Termo Estrutura", cujo coordenador é Roger Bastide, de há muito é meu conhecido, e tive ocasião de utilizá-lo em meus cursos. Trata-se de obra indispensável para estudo e consulta dos estudiosos de teoria social, organização social, lingüística, sociologia pura e aplicada, assim como antropologia e vários outros campos das ciências sociais. A edição francesa está esgotada e é impossível obter-se um exemplar. Julgo, pois, que traduzi-la e publicá-la no Brasil é iniciativa frutuosa e oportuna. Estou seguro de que terá larga divulgação, e será amplamente usada. (Parecer da EUSP).

Composto e impresso em 1972, nas oficinas da
EMPRÊSA GRÁFICA DA REVISTA DOS TRIBUNAIS S.A.
R. Conde de Sarzedas, 38, fone 33-4181, São Paulo, S.P., Brasil